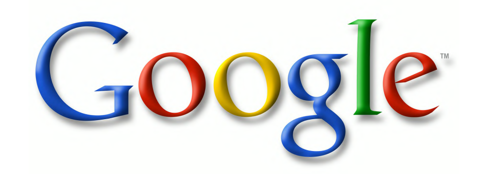



SIGIL·COLLEG·THEOL·ANDOV·COND·MDCCCVII·LEG·FIRM·MCMVII
ΗΛΛΗ ΘΕΙΑ ΕΛΕΥ
ΘΕΡΩ ΣΕΙΥ ΜΑΣ



Jesu Muttersprache.

Das galiläische Aramäisch

in seiner Bedeutung

für die Erklärung der Reden Jesu

und der Evangelien überhaupt.

Von

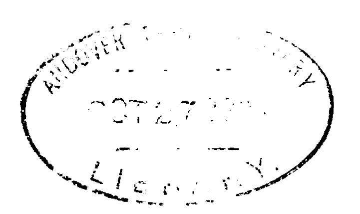
Lic. **Arnold Meyer,**
Privatdocenten der Theologie in Bonn.



Freiburg i. B. und Leipzig, 1896.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Cum animos ad fontes contulerimus, Christum sapere incipiemus, mandatum ejus lucidum nobis fiet, et nectare illo beato divinae sapientiae perfundemur.

Melanchthon.



Meinen Eltern

gewidmet.

Vorwort.

Seit Jahren beschäftige ich mich mit der Abfassung eines Werkes, das die Hauptpunkte der Predigt Jesu behandeln soll. Einzeluntersuchungen auf Gebieten, die wieder ein gesondertes Interesse in anspruch nehmen, sowie die grosse Reihe verwandter Abhandlungen, die während meiner Arbeit erschienen, und denen ich nach Möglichkeit gerecht werden wollte, haben den Abschluss des im Grossen und Ganzen vollendeten Buches immer wieder hingehalten. Das begonnene Jahr wird hoffentlich die Herausgabe ermöglichen.

Es ist mir dabei immer klarer geworden, dass man, um Jesu Reden zu verstehen, versuchen muss, ihn in seiner Sprache reden zu hören. Ich überzeugte mich bald, dass an einen griechisch redenden Jesus nicht zu denken ist, und suchte mich daher mit der Landessprache Palästinas zur Zeit Jesu, dem Aramäischen, bekannt zu machen, so gut es anging.

Freilich war es nicht leicht, gerade des Idioms habhaft zu werden, das Jesus und die Jünger selbst gesprochen, überall zwischen dem babylonischen, syrischen, jerusalemischen Aramäisch das galiläische herauszuerkennen, durch das sich Petrus in jener Nacht verraten hat. Immerhin fielen einige Versuche der Rückübersetzung nicht ungünstig aus; ich gewann immer mehr die Zuversicht, dass uns die Sprache Jesu zu manchem seiner rätselhaften Worte den Schlüssel geben wird. Unterdessen erschien die Grammatik

des jüdisch-palästinensischen Aramäisch von G. Dalman, die in den aramäischen Sätzen des jerusalemischen Talmuds den allerdings viel später gesprochenen Dialekt Galiläas aufwies. Die zahlreich angeführten Beispiele ermöglichten nunmehr ein viel sichereres Vorgehen: zugleich wurde es infolge des hier gebotenen Materials auch möglich, das Problem der Vokalisation etwas zuversichtlicher als vorher anzufassen.

Als ich mich auf diesem Gebiete, das man beinahe neu entdecktes Land nennen kann, einigermassen zu Hause fühlte, trat die Gelegenheit an mich heran, das so Gelernte auch anderen nutzbar zu machen, indem ich für den letztjährigen Bonner Ferienkursus einen Vortrag übernahm, der 'über die Bedeutung der aramäischen Landessprache Jesu für die Evangelienforschung' berichten sollte. Das dort Gebotene wurde sehr dankbar aufgenommen; besonders freute es mich, anerkannt zu sehen, dass nicht etwa die Lust an eigenen Fündlein und Missachtung des geschriebenen Wortes mich bei meinen Ausführungen geleitet, sondern das herzliche Verlangen, 'an Christum heranzukommen' und ein möglichst genaues Verständnis seiner Worte zu erreichen.

Der Wunsch, das schnell verfliegende Wort mit den noch ungewohnten aramäischen Lauten gedruckt vor sich zu haben und eingehender studieren zu können, wurde mir damals wie späterhin mehrfach ausgesprochen; einem — allerdings vereinzelten — Angriff gegenüber konnte ich mich am einfachsten auf den Wortlaut meines Vortrags berufen. Es sollte mir aber die Veröffentlichung zugleich den Dienst leisten, meinem in Aussicht stehenden Buch einen Teil der Beweisführung abzunehmen, so, dass ich dort stets ohne weiteres vom Aramäischen ausgehen kann. Demnach galt es, das in der leichteren Form des Vortrags Gebotene so umzugestalten, dass es auch den Anforderungen entspricht, die man mit Recht an ein wissenschaftliches Buch zu stellen pflegt.

Zunächst habe ich den geschichtlichen Überblick über die jeweilige Behandlung der Frage von Seiten der Kirche und der Wissenschaft auf Grund fortgesetzter Nachforschung in der älteren Literatur bedeutend erweitert; der Gefahr hier allzuweit in die Geschichte der Sprachwissenschaft einzutreten oder allzuviel Zeugen über feststehende Thatsachen abzuhören, konnte ich mich nur durch eine Auswahl dessen entziehen, worin ich jedesmal die zumeist charakteristischen Erscheinungen sah. So bin ich an manchem Gelehrten vorübergegangen, bei dem sich wohl eine kurze Unterredung verlohnt hätte, an Sprachforschern wie Masius, Drusius, L. de Dieu, an Theologen wie Sixtus von Siena, John Gill, Danz, die teils nur kurz, teils gar nicht erwähnt sind. Den zweiten Teil habe ich mit durchgehenden Verweisungen auf Dalman versehen, dessen Aufstellungen sich mir fast durchgehends als richtig bewährt haben und mir nun einen grossen Teil der sprachlichen Begründung abnahmen. Des Registers wegen empfahl sich hier stellenweise eine Zählung der Zeilen.

Über die Umwandlung der aramäisch gehaltenen mündlichen Verkündigung in unsere griechisch geschriebenen Evangelien hatte ich im Vortrag nur einige Andeutungen gemacht. Bei der Ausarbeitung konnte es nicht darauf ankommen, die ganze Evangelienkritik des Jahrhunderts zu erzählen, die den Zwischenraum zwischen diesen beiden Punkten auszufüllen sucht: ich musste mich begnügen, das 'von andern gut Gelernte' in eigener Gestaltung namentlich unter dem Gesichtspunkt vorzutragen, wie die Verschiedenheit der griechischen Relation unter Voraussetzung der mündlichen aramäischen Predigt aufzufassen sei. Wenn ich hierbei besonders mit Resch mich auseinandergesetzt habe, so ist das darum geschehen, weil dieser Freund des hebräischen Urevangeliums fast allein die sprachliche Seite der Sache behandelt hat; sonst hätte ich lieber mit dem hauptsächlichen Verteidiger der 'ältesten Quelle', mit

B. Weiss mich besprochen, von dessen Aufstellungen ich s. Z. ausgegangen bin.

Den vierten Teil habe ich fast ganz unverändert gelassen, schon darum, weil sich namentlich hiergegen jener Angriff richtete; nur die Darlegungen über das Wort 'Menschensohn' sind erheblich erweitert; der aramäische Sprachgebrauch wurde noch deutlicher klargelegt und durch Beispiele nachgewiesen.

Erst bei dieser Umarbeitung wurden mir eine Reihe älterer Versuche der Rückübersetzung bekannt; das in den Einleitungen verborgene Material habe ich erst damals besser schätzen gelernt, und erst während des Druckes fiel mir das Buch von J. A. Bolten, das man sonst nur als historische Merkwürdigkeit zu nennen pflegt, selbst in die Hände; ich sah bald, dass der Altonaer Pastor die Vergessenheit nicht verdient, der er anheimgefallen, und wir von ihm noch gewaltig viel lernen können. Dass er mir eine Reihe meiner 'Fündlein' vorweggenommen, konnte der Vertrauenswürdigkeit meiner Aufstellungen nicht schaden, und als sich nach und nach noch dieser und jener Mitstreiter aus alten Tagen in die Kampflinie stellte, da wurde ich meiner Sache um so fröhlicher gewiss. Ich entschloss mich, da eine Einfügung in den vierten Teil nicht wohl möglich war, — nur Wellhausens Beobachtungen waren von Anfang an berücksichtigt — sämtliche hierhergehörige Versuche mit Ausnahme dessen, was sich etwa bei Schöttgen, Lightfoot u. a. Wegweisern dieser Art findet, — von Hieronymus bis auf den Anfang dieses Jahres — zusammenzustellen und zu besprechen. Diese Besprechung hat mich dann wieder auf neue Bahnen und zu neuen Beobachtungen geführt, und so steckt ein gutes Teil eigener Leistung auch in diesem Referat. Hieran schlossen sich leicht einige Exkurse, die den Gang der Untersuchung innerhalb des Textes störend unterbrochen hätten.

Mit besonderem Ernst habe ich die neuesten Versuche von Nestle, der auch für den Codex D das hebräisch-

aramäisch-syrische Urevangelium als Vorlage annehmen will, bekämpft, nicht weil er die Theologen wegen der Missachtung von D so hart gestraft, sondern weil ich hier wirklich einen kräftigen Irrtum vor mir zu haben glaubte, kraft dessen man doch die ganze theologische Arbeit der letzten Jahrzehnte umstürzen wollte. Ich möchte Herrn Professor Nestle behufs besserer Verständigung angelegentlich bitten, mit seiner Antwort auf meine Ausstellungen nicht zurückzuhalten. In demselben Sinne bitte ich Sachverständige, die die Schwierigkeiten auf diesem Gebiete kennen, auch die von mir dargebotenen aramäischen Proben zu behandeln.

In Fragen der Grammatik habe ich mich möglichst eng an Dalman angeschlossen, obwohl ich auch von andern, wie Kautzsch und Merx, mit Dank gelernt habe. Bei der Vokalisation und Transkription habe ich einen Mittelweg gesucht zwischen dem, was ich für die richtige Konsequenz gehalten hätte, und dem, was einem vom Hebräischen herkommenden Leser das Geläufige sein musste. So habe ich überall das Dagesch lene gesetzt, obwohl ich weiss, dass eine doppelte Aussprache wenigstens der Labialen nicht nachzuweisen ist. Mit der Einsetzung eines Chatephs unter den Gutturalen statt eines einfachen Sch'wa glaube ich auch sachlich das richtige getroffen zu haben. Am liebsten hätte ich mich in Sachen der Vokalisation beim Galiläischen noch mehr zurückgehalten, aber die Hervorhebung des Wortspiels forderte oft ein Vorgehen auf diesem unsicheren Weg. Dass ich bei der Transkription das Dagesch forte nicht durch Doppelbuchstaben kennzeichnen wollte, erscheint mir nachträglich als allzu vorsichtig.

In lexikalischer Beziehung musste ich meine eigenen Wege gehen. Die aramäischen Wörterbücher von Buxtorf und Levy konnten ja erst in betracht kommen, wenn die Spur gefunden war. Gute Dienste leisteten die syrischen Versionen, namentlich der Hierosolymitanus; doch ist kein dort gebotenes Wort unbesehen herübergenommen

und überall der galiläische Charakter möglichst gewahrt worden. Ohne Anleihen beim Babylonischen und Syrischen geht es bei derartiger Arbeit wohl kaum ab.

Die Einrichtung der Register glaube ich nach längerer Erwägung so getroffen zu haben, dass sie nicht mehr und nicht weniger bieten, als nötig ist, das Zerstreute zu sammeln, das Wichtige und wirklich Erläuterte aus dem nur zum Beweis Herbeigezogenen hervorzuheben. So glaubte ich namentlich das schon angefertigte Verzeichnis der alttestamentlichen, targumischen und talmudischen Stellen weglassen zu sollen. Bei der grossen Anzahl der anzuführenden Bücher habe ich mich bei Erwähnung der Titel möglichst kurz gefasst; Titel, bei denen die Jahreszahl fehlt, stammen aus Büchern, die ich nicht selbst gesehen habe.

Wir gedenken in diesen Tagen der Wiederaufrichtung des Deutschen Reiches und haben uns aufs neue gelobt, seinem Dienste unser Bestes zu widmen. Auch Jesus, der in allen Stücken ein rechter und echter Mensch war, liebte sein Volk und Vaterland, und ihm vor allem rief er in seiner Sprache zu, was uns allen not thut. Die deutsche theologische Wissenschaft aber wird der Kirche und dadurch dem Vaterland den besten Dienst leisten, wenn sie, nur dem in Gott gebundenen Gewissen und der Macht der Wahrheit folgend, diesen Jesus uns und unserem Volk so nahe als möglich zu rücken strebt. Wohl dürfen wir nicht versuchen wollen, das Heiligtum seines Innenlebens, sein tiefstes Selbstbewusstsein mit den Mitteln wissenschaftlicher Forschung blosszulegen, 'ausziehend mit Fackeln und Stangen, ihn zu fangen'. Was er aber geredet hat, das sollte jedermann verstehen und fassen; suchen wir also, unserem Luther folgend, es unserem Volk in seiner Sprache zu sagen, wie er es in seiner Muttersprache so schlicht und mächtig verkündet hat.

Bonn, den 18. Januar 1896.

Arnold Meyer.

Inhaltsübersicht.

Druckfehler, Berichtigungen und Zusätze.

S. 18 A. 2 Z. 2 lies le Camus. S. 24 A. 6 Z. 5 1781 statt 1701. S. 33 Z. 8 v. u. Punkt statt Komma. S. 48 Z. 9 v. o. lies Ἄννας statt Ἅννας. S. 49 Z. 6 v. o. A. 3 statt A. 1, Z. 9 v. o. Ἀκελδαμά(χ) oder Ἀχελδαμά. S. 50 A. 2 Norvicense. S. 72 Z. 10 v. o. im Besonderen. S. 88 Z. 9 v. o. von st. vom. S. 95 Z. 4 v. u. im -weise st. wese. S. 96 Z. 15 v. u. אֲשֶׁר. S. 97 Z. 16 v. o. אית st. את. S. 103 Z. 9 v. o. ὀψὲ. S. 104 Z. 12 v. o. Jes. 38, 1 st. 28, 1. S. 112 Z. 10 v. u. 461 st. 401. S. 113 Z. 10 v. o. Barn. 4. 14. S. 114 Z. 6 v. o. σημεῖον. S. 120 Z. 3 v. u. שְׁנצי. S. 124 Z. 14 v. o. בשבא. S. 129 Z. 3 v. o. congregatis. S. 134 Z. 16 v. u. Matth. 5, 46 st. 4, 46. S. 151 Z. 1 v. o. Alfred st. Ad. S. 152 Z. 11 v. o. ist 'dort' zu streichen. S. 156 Z. 5 v. o. lies wiederspiegeln, Z. 7 v. u. אילי st. איל. S. 157 Z. 6 v. o. הנניה st. חננה. S. 160 Z. 6 v. o. Worten[1] st. [2]. Einigemale hat der Setzer einen hebräischen Buchstaben mit Dagesch statt des einfachen gegriffen; in der Korrektur liess sich dies bei der Kleinheit der Buchstaben nicht immer erkennen; im Reindruck finde ich noch: S. 104 Z. 9 v. u. מֵּירת, lies מֵ'. S. 109 Z. 14 v. u. שְׁבוק, l. שְׁ, Z. 13 v. u. לּמ' l. למ'. S. 121 Z. 1 v. o. יּ l. י. Glücklicherweise verrät sich hier das Dagesch am Anfang des Wortes von selbst als falsch; im Innern sehe ich nur S. 81 Z. 3 v. u. אֱלּינא, lies אֱלינא.

Anm. 1 auf S. 24 sollte beginnen: Lingua di Christo e degli Apostoli, in den annotat. zu N. S. Bergier (nämlich in Biagi's Übersetzung von Nicol Sylv. Bergier [† 1790], Dictionnaire théologique 1789, das eine Abteilung der 1789—1792 zu Paris erschienenen Encyclopédie méthodique bildet); vergl. auch N. S. Bergier, Eléments primitifs des langues, découverts par la comparaison des racines de l'hébreu avec celles du grec, du latin et du français. Paris 1764.

Im Anhang ist Eichhorns Einleitung nach der 2. Auflage (1820) zitiert.

Von einem Schüler Eichhorns stammt: H. Gulielmi Halfeld Zellerfeldensis Commentatio de origine quatuor evangeliorum etc. Göttinger Preisarbeit von 1794. Hier findet man p. 48 ss. unter 'Syrochaldaicae loquendi rationes male intellectae' etwa dieselben Vorschläge wie die S. 103 ff. aufgezählten (Luc. 19, 13 'מנות portiones' für מנים).

Den Literaturangaben füge man bei: S. 28 A. 1: H. Strack, Abriss des Biblischen Aramäisch, Grammatik, nach Handschriften berichtigte Texte, Wörterbuch. Leipzig 1896. S. 72 Z. 8 v. u.: M. Lewin, Aramäische Sprichwörter und Volkssprüche. Ein Beitrag zur Kenntnis des ostaramäischen Dialekts, sowie zur vergleichenden Parömiologie. Frankfurt a. M. 1895. S. 72 Z. 2 v. u.: Imm. Casanovicz, Paronomasia in the Old Testament. Boston 1894.

Jesu Muttersprache.

'So lieb als uns das Evangelium ist, so hart lasst uns über den Sprachen halten. — Und lasst uns das gesagt sein, dass wir das Evangelium nicht wohl werden erhalten ohne die Sprachen. Die Sprachen sind die Scheiden, darin dies Messer des Geistes steckt. Sie sind der Schrein, darinnen man dies Kleinod trägt. Sie sind das Gefäss, darinnen man diesen Trank fasst. — Darum obwohl der Glaube und das Evangelium durch schlechte Prediger mag ohne Sprachen gepredigt werden, so geht es doch faul und schwach —; aber wo die Sprachen sind, da geht es frisch und stark und wird die Schrift durchtrieben und findet sich der Glaube immer neu durch andere und aber andere Worte und Werke'.

Mit diesen Sätzen hat Luther[1] den Beratern deutscher Nation in ihr Wissen und Gewissen schreiben wollen, dass zwar nicht für die Seligkeit des Einzelnen, wohl aber für den Bestand und die gesunde Fortentwicklung der Kirche eine Forschung nötig ist, die unbeirrt durch zeitweilige Meinungen, Strömungen und Autoritäten die Grundlagen, darauf ihr Bau steht, die Wurzeln ihrer Kraft aufdecken und so immer voller den eigentlichen Sinn des Christentums, die ganze Tiefe seines Reichtums darlegen kann. Insbesondere soll eine gediegene Kenntnis der biblischen Sprachen, die die Gesetze der Grammatik gründlich kennt und gewissenhaft anerkennt, jeder kommenden Generation die Möglichkeit sichern, mit eigenen Ohren zu hören, was ihr Herr und Meister, was seine Sendboten der Welt einst im Namen Gottes als frohe Botschaft verkündet haben. Mit

[1] Erl. Ausg. Bd. 22, S. 182 ff.

Freuden begrüsst er die Handreichung, die hier der Humanismus der Reformation gethan: dass 'Gott jetzt darbietet und giebt Leute und Bücher und allerlei was dazu dient'. Hier ist ja in der That ein Punkt, wo Humanismus und Reformation Hand in Hand gehen; bei beiden regt sich das stürmische Verlangen, die schier erdrückende Last der Tradition, die sich als unfehlbare, unantastbare Wahrheit gebärdet, abzuschütteln und, wie Erasmus sagt [1], 'mit eignen Augen lieber als mit fremden zu sehen'. Vor Luther und neben ihm hat der Humanismus in Männern wie Reuchlin und Laurentius Valla sich nicht allein der Sprachkunde als eines neuentdeckten geistigen Werkzeuges mit Begeisterung bemächtigt, sondern auch das Recht in Anspruch genommen, die neugewonnene Kunst selbst an der heiligen Schrift zu erproben. Den Theologen zum Trotz, die hierin einen Eingriff profaner Hände ins Heiligtum sahen [2], gab Erasmus die Anmerkungen Valla's zum N. T. neu heraus und schrieb in der Vorrede eine vortreffliche Verteidigung der Philologie, die ehrlich bereit ist, der Theologie als Dienerin zu helfen, damit sie nicht in Barbarei versinke. Hier ist der Punkt, wo Jethro mehr weiss, als Moses. Aufopfernd treibt die Philologia sacra ihre Arbeit im Kleinen, die mit ihren 'Fündlein' oft kleinlich erscheint und doch so wichtiges, ja unentbehrliches leistet [3].

Während der Humanismus als ganze Richtung im In-

---

[1] In der unten zu nennenden Vorrede.

[2] Non ferenda — inquiunt (theologi) — temeritas hominum grammaticorum post vexatas disciplinas omnis ne a sacris quidem literis petulantem abstinere calamum.

[3] Ac ne ipsa quidem opinor disciplinarum omnium regina Theologia ducet indignum admoveri sibi manus ac debitum exhiberi obsequium a pedissequa Grammatica: quae tametsi nonnullis est dignitate posterior, nullis certe opera magis necessaria. In minimis versatur, sed sine quibus nemo evasit maximus, nugas agitat, sed quae seria ducunt. In welch glänzender Weise Valla dies gethan, darüber vergl. E. Gothein, Die Kulturentwicklung Süditaliens 1886.

tellekt stecken bleibt[1], wollte Luther mit allen Mitteln, auch dem der Sprachforschung, zum Evangelium, zu Christus. Darum verweist er auf die Schrift, als welche Christum treibt; neben dem Latein kommen daher die Grundsprachen der Bibel Hebräisch und Griechisch vorderhand in betracht[2]. Der klare, helle Text der Schrift ist ihm Trost und Licht, in Seelenanfechtung, im Kampfe legt er, um nicht Menschenmeinung zu folgen, den Finger auf den Buchstaben. Und doch: nur um das, was sein Herr Christus gesagt, ist's ihm zu thun. Er lebt der Zuversicht, an der er nie gezweifelt, dass er diesen Christus und sein Wort unverfälscht in der Schrift findet. In der That, niemand hat die befreiende Macht des Evangeliums an sich erfahren, zu dem es nicht irgendwie durch die Schrift gekommen wäre, und man wird demgemäss urteilen müssen, dass sie der Brennspiegel ist, der Jesu lichtes Bild voll Ernst und Liebe getreulich aufgenommen und uns zugesandt hat, mit andern Worten, dass der seligmachende Gehalt seines Wirkens in Leben und Sterben uns durch sie erhalten ist. Dieses Zutrauen benimmt jede Ängstlichkeit in bezug auf den Buchstaben und giebt uns die Zuversicht, auf der Bahn Luthers fortzuschreiten.

Wiederum bleibt es wahr, dass der einzelne Christ, der zur Sprachforschung nicht berufen ist, 'ohne Sprachen' seines Glaubens leben, seines Christus froh werden kann.

---

[1] Über das Verhältnis von Humanismus und Reformation handelt neuerdings in mustergiltiger Weise Arnold E. Berger, Die Kulturaufgaben der Reformation, Berlin 1895 (s. besonders S. 165 ff.) und: Martin Luther I (gl. O. u. J.) S. 329 ff.

[2] Zu vergleichen ist auch Melanchthons Antrittsrede von 1518 de corrigendis adol. studiis: cum Theologia partim Hebraica, partim Graeca sit, — linguae externae discendae sunt, ne veluti κωφὰ πρόσωπα cum Theologis agamus. Ibi se splendor verborum ac proprietas aperiet. — Atque cum animos ad fontes contulerimus, Christum sapere incipiemus, mandatum ejus lucidum nobis fiet et nectare illo beato divinae sapientiae perfundemur (CR. XI, p. 23).



Die evangelische Kirche als ganze muss weiter gehen: sie darf später so wenig wie zu Luthers Zeit bloss auf das Urteil der vorhergehenden Generation hören, so herrlich und gross diese auch ist: sie hat die Pflicht mit eigenen Ohren genauer zuzuhören und die Schrift 'durchzutreiben'. Da hört sie denn wohl alle Apostel mit verschiedenen Zungen die grossen Thaten Gottes verkünden, aber sie merkt eben auch diese Verschiedenheit und stellt sie fest. Da ihr die Ausdrücke Jesu von mehreren in verschiedener Form dargeboten sind, so sucht sie — denn ein Ausgleich zwischen ihnen durch blosses Addieren schadet der Kürze und Würze der Rede Jesu mehr, als sie dem ängstlichen Buchstabenglauben nützt — dem ursprünglichen Herrenwort auf die Spur zu kommen, nicht als ob erst dadurch Christi Art uns bekannt würde, sondern um von ihm, den wir nach Sinn, Geist und Kraft wohl kennen, auch womöglich die Einzelheiten, den Klang und Tonfall seiner Rede, seine Miene und Gebärde kennen zu lernen. Wiederum muss uns 'die Sprache' helfen. Schon seit den Tagen des Erasmus nämlich herrscht auf grund älterer Tradition auf katholischer wie protestantischer Seite, obwohl nicht unbestritten, die Überzeugung, dass Jesus nicht das Griechische des Neuen Testaments, sondern das Aramäische seiner galiläischen Landsleute gesprochen hat. Da gilt es denn, sich auch dieses Idioms zu bemächtigen, wenn wir Jesu Art und Weise möglichst kennen lernen wollen; denn die Sprache ist eben doch nicht bloss ein Kleid der Gedanken, sondern dichtet und denkt selbst, formt und bildet mit an dem werdenden Gebilde eines Sinnspruchs, einer Parabel, giebt dem Strom der hervorquellenden Ideen bestimmte Abgrenzung und weist ihm den Weg zu dem Herzen der Hörer, teilt ihm von ihrer Farbe, ihrem uralten Salz mit; demgemäss ist sie auch nicht ohne weiteres abzustreifen und zu vertauschen, wie ein Kleid; eine Übersetzung — und das wären ja dann unsre Evangelien so gut wie Luthers deutsche Bibel — ist, wenn sie etwas taugt, immer eine Neuschöpfung, ein zweites Kunst-

werk, wie jedes Tonstück auf einem andern Instrument anders klingt und auch anders behandelt sein will.

Will man den historischen Jesus aus seiner Zeit heraus verstehen — das ist ein nützliches Streben neben dem andern notwendigen, ihn für sich und die eigne Zeit als den aus der Ewigkeit stammenden zu ergreifen —, so muss man ihn auch sprechen hören, wie er gesprochen hat. Das ist für den theologischen Historiker ebenso Pflicht, wie für jeden andern: 'observabit diligens interpres, quae cuique linguae propria ac pecularia sint, ne linguarum proprietates ac idiotismos confundat; — habet enim quaeque (lingua) sic suos idiotismos, ut alterius esse non possint'[1].

Aber bei alledem hat die Konsequenz, dass man versuchen müsse, die Worte Jesu ins Aramäische zurück zu übersetzen, wenn man sie in ihrer ursprünglichen Klangfarbe vernehmen will, noch nicht viel Anerkennung, wenigstens in der Praxis, gefunden; Ausnahmen sollen seiner Zeit um so dankbarer erwähnt werden. Das ist leicht zu verstehen. Erstlich hat man begreifliche Scheu, an Stelle des vorhandenen griechischen Textes, der 'geschrieben steht', ein erst zu erschliessendes aramäisches Wort zu setzen, das Gewisse mit dem Ungewissen zu vertauschen: man sollte sich freilich sagen, dass man eine buchstäbliche Sicherheit bei einem mehrfach und verschieden überlieferten Wort auch jetzt nicht hat, und dass die beste Textüberlieferung nichts nützt, wenn man das Wort nicht versteht, wie das noch bei manchem Herrenwort in den Evangelien der Fall ist. Denn ich nenne ein Wort nicht verständlich, wenn man allerlei dabei verstehen kann, und jede einzelne Auslegung, so hübsch sie ist, an dem oder jenem Ende hapert. Da kann eine durch's Aramäische herzugebrachte neue Auslegung mindestens nicht schaden. Menschlich wird's bei unserm Auslegen immer zugehen, also sollte man auch ein paar Menschen-

[1] H. Zwinglii opera cur. M. Schulero et Io. Schulthessio, Turici 1835 Vol. V, p. 69. Comm. in Genes. 17, 2.

fündlein freundlich und ohne zu schelten mit ansehen; man braucht sie ja nicht anzunehmen: im schlimmsten Fall ist's, wie Claudius sagt, ein Kräuseln an den Wolken, und der Mond dahinter hat gute Ruhe.

Bedenklicher ist es, dass wir die Sprache, die in betracht kommt, genau genommen nicht kennen; wir haben kein schriftliches Denkmal des Galiläischen aus der Zeit Jesu. Bis vor kurzem lag auch die Scheidung der aramäischen Dialekte durchaus im argen; nicht einmal in betreff ihrer Namen bestand Übereinstimmung, noch schlimmer stand es mit der Auseinanderhaltung der Eigentümlichkeiten. Hier ist nun neuerdings Wandel geschaffen, so dass man jetzt wenigstens weiss, was Galiläisch ist.

Endlich hat ein entschiedenes Vorgehen auf diesem Gebiet die Behauptung aufgehalten, dass Jesus nicht aramäisch, sondern hebräisch — wenn nicht griechisch! — geredet habe. Thatsächlich hat diese Meinung der Sache des wiederzuentdeckenden aramäischen Evangeliums den s. Z. berufensten Mitarbeiter entzogen (s. u. S. 29 f.).

Es wird sich daher empfehlen, zunächst die Frage, welche Sprache Jesus gesprochen, noch einmal zu erörtern. Da uns hierbei die Arbeit vieler Generationen zu gute kommt, so wird es von Wert sein, einen Rückblick auf die Leistungen vergangener Jahrhunderte zu werfen. Man könnte freilich einen solchen Überblick mit wenig Worten geben: aber es muss doch gesagt werden, wie die Vulgärmeinung, Jesus habe syrisch (oder aramäisch) gesprochen, entstanden ist, warum sie sich je und je den stürmischen Angriffen gegenüber behauptet hat, welche Tendenz Katholiken oder Protestanten trieb, sich gegen sie aufzulehnen. Das wird einen Begriff davon geben, was jede dieser Meinungen wert ist, indem wir von vorneherein wissen, wie viel neben wirklich sachlichen Gründen — auf die es uns allein ankommen darf — die Macht der Tradition und die vis inertiae, wie viel dogmatische Rücksicht und innere Gebundenheit von Einfluss gewesen sind. Dass solche gerade bei dieser Dis-

kussion mitgewirkt, hat im Anfang dieses Jahrhunderts der Orientalist de Sacy deutlich genug ausgesprochen (s. u. S. 26). Im übrigen habe ich den Eindruck, dass es auch hier — und zwar nicht bloss einem trockenen Gelehrten, der gewohnt ist 'überall die Last zehn beladener Kamele' an Citatengelehrsamkeit mit sich zu schleppen — ein wundersames Ergetzen bereitet, sich in den Geist der alten Zeiten zu versetzen; es ist wahrlich eine 'ehrenwerte Schar', in die wir da eintreten, und man wird kaum sagen dürfen, dass wir es nach solchen Anfängen schon herrlich weit gebracht.

Weiter wird es nach dem, was soeben über die erst neuerdings gewonnene Einsicht in die Eigenart der verschiedenen Dialekte bemerkt ist, nicht überflüssig sein, das aramäische Galiläisch, das hier in betracht kommt, nach Ursprung, Geschichte und Eigentümlichkeit zu beleuchten. Auch das Verhältnis des geschriebenen uns vorliegenden griechischen Textes zu den Reden Jesu, der Übersetzung zum Original bedarf der Erwägung; dann endlich kann man sich vielleicht mit Erfolg an einige Proben der Rückübersetzung wagen und nachsehen, welcher Gewinn sich daraus für das Verständnis der Reden Jesu ergiebt.

I.

Die Frage, in welcher Sprache Christus 'die Geheimnisse der göttlichen Lehre geoffenbart' habe, ist erst im 16. Jahrhundert lebhafter erörtert worden. Das kirchliche Altertum hat höchstens darüber nachgedacht, welches die Ursprache der Evangelien, namentlich des Matthäusevangeliums gewesen. Und doch that man auch hierin nicht

mehr, als dass man die Notiz des Papias, dass der Apostel Matthäus ἑβραΐδι διαλέκτῳ geschrieben habe, wiederholte und das Vorhandensein des griechischen Matthäus damit in Einklang zu bringen versuchte. Die in diesem Idiom vorhandenen Evangelien der Nazaräer und anderer Sekten gaben u. a. Hieronymus und Epiphanius Anlass, auf die Sache zurückzukommen[1]. Übrigens befand sich namentlich die Kirche des Ostens ja immer im Kontakt mit dem Heimatland Jesu und der Apostel; der Palästinenser Eusebius, Theodoret, Bischof von Kyrrhus, Chrysostomus, der ebenda predigte, wussten aus eigener Erfahrung, wie dort die einheimische Bevölkerung sprach[2]: Eusebius nennt denn auch die Muttersprache der Apostel ἡ Σύρων φωνή (Dem. evang. III, 4, 44; cf. 7, 10) und der Apostel Matthäus heisst bei ihm oder bei seinem Gewährsmann Julius Africanus Σύρος ἀνήρ, τὴν φωνὴν Ἑβραῖος (Mai, nov. patr. bibl. IV, 1, 270)[3]. So musste der allgemeine Eindruck entstehen und lebendig bleiben, dass auch syrisch oder hebräisch — diese Ausdrücke brauchte man damals häufig gleichbedeutend[4] — die Sprache des Herrn gewesen; genauer drückt sich allerdings Epiphanius — der übrigens in Palästina als Jude geboren und unter Palästinensern aufgewachsen ist — aus, wenn er zu Matth. 27, 46 bemerkt, dass Jesus am Kreuze teils syrisch, teils hebräisch gesprochen habe (Epiphan. haer. 69, 66).

Solche Erkenntnis war ziemlich wertlos für die Folge-

---

[1] Siehe die Stellen bei Resch, Agrapha (Harnack, Texte und Unters. V) § 6 S. 42 ff.; vergl. auch Credner, Einleitung in in d. N. T. 1836 § 37 f. S. 69 ff. C. hat klar erkannt, dass die ganze Reihe von patristischen Aussagen nur der Wiederhall des Papiaszeugnisses ist (S. 69).

[2] Zahn, Forschungen zur Gesch. des n. t. Kanons I. 1881 S. 39 ff.

[3] Zahn, S. 40, A. 4, mit Verweisung auf Spitta, der Brief des Julius Africanus an Aristides S. 111.

[4] Über die gleiche Bedeutung von syrisch, chaldäisch, hebräisch s. u. S. 40 ff.; Dalman a. u. a. O. § 1 f.

zeit, in der die Kenntnis des Syrischen verloren gegangen war, die des Hebräischen nur vielbewunderte Ausnahme blieb. Ausserdem herrscht in der späteren Kirche die Anschauung, dass Christus mit den verschiedenen Sprachen nach Belieben schaltete, so dass er auch in dem Schmerzensruf am Kreuz und dessen hebräisch-syrischer Form bestimmte Heilsabsichten verwirklichen wollte [1].

Nach Jahrhunderten, als der Humanismus sprachliche Studien freilich zunächst mehr im Interesse der lateinischen und griechischen Klassiker aufs neue in Aufnahme brachte, greift Erasmus auf diese Überlieferung zurück, um damit volkstümlichen Übersetzungen der heiligen Worte ihr Recht zu sichern: 'Einige sehen es für eine Sünde an, dass die heiligen Bücher ins Englische oder Französische übersetzt werden. Die Evangelisten aber haben sich nicht gescheut, griechisch niederzuschreiben, was Christus syrisch ausgesprochen hat' [2]. Dabei konnte er selbst noch glauben, dass die Worte Christi am Kreuz Citat aus dem hebräischen Original seien; später noch erfreuten sich gelehrte Anwälte des Papsttums wie Baronius daran, dass wie Petrus auf *πέτρα* den Felsen, so (das syrische) Kēphas auf *κεφαλή* den Kopf hinweise und so auf doppelte Weise der Primat des Petrus feststehe [3].

---

[1] Nach Epiphanius wollte Christus mit dem Hebräischen sich zum A. T., mit dem Syrischen sich zu den Heiden bekennen (l. c.); cf. Chrysostomus hom. in Matth. 88 (Migne Patrol. gr. T. 58, p. 776), Euthymius Zigabenus ad Matth. 27, 46 (Migne T. 129, p. 732), Theophyl. Bulg. ad Marc. 15, 34 (Migne T. 123, p. 669). Euthym. Zig. behauptet, dass *Ἐλωΐ* Nominativ sei, *Ἠλί* Vokativ (l. c.); er fand nämlich, wie Graeca fragm. libr. nom. hebr. (Migne lat. T. 22, p. 1158 und 1187) zeigen, in seinem Glossar ganz richtig *Ἐλωΐ = θεός μου* und an anderer Stelle ebenso richtig *Ἠλεὶ ἠλεὶ λεμὰ σαβαχθανεί = θεέ μου, ἱνατί κτλ.*

[2] Vorrede zur Paraphrase über die Evangelien.

[3] C. Baron. Annales I ad annum 31, n. 27: 'ut una eademque voce, duabus linguis Petri principatus exprimeretur'. Übrigens citiert B. hier nur anerkennend Optatus von Mileve; er

Übrigens ist eine besser begründete Erkenntnis nicht gerade von seiten der Reformation ausgegangen, sondern hat, was orientalische Studien betrifft, zunächst auf katholischer Seite Wurzel gefasst. Nachdem schon Nicolaus von Lyra der Kirche hebräische und rabbinische Kenntnisse vermittelt, ging man unter der kräftigen Anregung des Humanismus gerade im Beginn der Reformationszeit bei Juden wie Elias Levita († 1549) in die Schule und gewann dann auch Zusammenhang mit der Sprache und den Schätzen der syrischen Kirche, indem seit Leo X. Maroniten vom Libanon her nach Rom kamen; besonders wichtig wurde die Wiederentdeckung und Herausgabe der syrischen Bibelübersetzung durch den Kanzler Ferdinands I. Joh. Alb. Widmanstadt (1555). Zu Bologna hatte ihm ein Greis, Theseus Ambrosius seine Handschrift und die Sorge darum als heiliges Vermächtnis übergeben, und er bemühte sich, dem Alten den höchsten Wunsch seines Lebens zu erfüllen. In der Vorrede erbittet er sich vom Kaiser als einzigen Lohn seiner Mühen die Gnade, der weltlichen Geschäfte ledig nur diesen Studien leben zu dürfen. Jetzt habe man das Evangelium in der Sprache, die Christus und die Apostel geredet. Das verkündet schon der Titel: 'Liber sacrosancti Evangelii — lingua Syra Jesu Christo vernacula Divino ipsius ore consecrata et a Joanne Evangelista Hebraica dicta'. Er hofft, dass, wenn man erst die Schönheit der Sprache Jesu erkennen werde, die einem gleichsam von seinem Munde her entgegenweht [1], so möge es mit dieser wohl gelingen, die Juden und den dissentierenden Osten dem Glauben zu gewinnen. Gross war der Jubel ob dieser Entdeckung; glaubte doch auch der Maronit Georg Amira

---

besteht Augustinus gegenüber darauf, dass Jesus den Simon direct 'Fels' genannt habe und entschuldigt jenen, dass der Afrikaner den hebräischen Sinn nicht habe erreichen können.

[1] — ut proprietatem, vim candorem et miras numerosasque suavitates quae velut ex ore Jesu Christi lectoribus auditoribusque non imperitis afflari videntur, expeditius cognoscat. fol. KK 3.

(† 1641), der 1596 zu Rom eine 'syrische oder chaldäische' Grammatik herausgab, damit im wesentlichen die Sprache Jesu selbst zu behandeln[1]. Die gleiche Anschauung beherrschte übrigens auch die Herausgeber der Antwerpener Polyglotte (1569—1571): Arias Montanus, Andreas Masius, Boderianus[2]. Bellarmin dämpfte diese Begeisterung für die syrische Übersetzung und Sprache etwas zu gunsten der kirchlich anerkannten drei Sprachen der Kreuzesinschrift zeigt aber selbst an der Hand der syrischen Worte in den Evangelien, dass Jesus 'syrisch' gesprochen[3]. Seine Autorität ist die der ganzen Kirche vor ihm: S. Hieronymi liber de nominibus. Allmälig beginnen aber auch die Protestanten inmitten der inneren und äusseren Kämpfe das Studium der orientalischen Sprachen, des Talmuds und der rabbinischen Schriften aufzunehmen und in den Dienst der Theologie zu stellen, zumal der reformierte Westen; zu Leyden richtete Thomas van Erpen († 1624) seine grosse orientalische Druckerei ein[4]. In den Tagen schwerer Glaubenskämpfe (1609; Gründung der katholischen Liga) begann Buxtorf der Vater sein chaldäisches Lexicon, das erst sein Sohn 1639 zu Ende führte. Dass die syrische Bibelübersetzung die Sprache Jesu darbiete, wurde von Edw. Brerewood[5] bezweifelt, und Barth. Mayer[6] nahm zum mindesten eine andere Aussprache für

---

[1] Gramm. Syr. praelud. 3.

[2] Vergl. Bibliorum sacr. tom. V. fol. 4a in der praef. des Boderianus. (Der volle Name dieses Autors ist Guido Faur [Faber] de la Boderie, † ca. 1598).

[3] Disputationes R. B.i de controv. christ. fidei. Coloniae 1600. T. I. De verbo Dei l. II. cap. IV, p. 78 s. cap. XVI, p. 115 a. b.

[4] Vergl. zum Gegenstand arcan. punct. revel. II, 19.

[5] Brerewood, De linguis et religion. cap. 10. (Engl. Titel: Enquiries touching the diversities of Languages and Religions through the chief part of the World, London 1614). Br. war von Haus aus Mathematiker und Astronom († 1613).

[6] B. Mayer, Philol. sacra lib. I, cap. 2; II, 2. (M. war übrigens Lutheraner; er wirkte als Rector an der Thomasschule,

das Judäische des Onkelos an. Am deutlichsten aber brach nun mit dem hergebrachten Dogma Jos. Justus Scaliger († 1609), der Schüler des frühesten Sprachvergleichers Guil. Postellus, ein hervorragendes Glied jener stattlichen Reihe bedeutender französischer Gelehrten, wie sie, von seinem Vater an, sich durch das 16. und 17. Jahrhundert fortsetzt und später dem Katholizismus seine besten literarischen Vertreter geliefert hat. In einem seiner Briefe (L. IV. No. 449 an N. N.) giebt er eine für seine Zeit ausserordentlich klare Übersicht über die syrischen Dialekte, unterscheidet das Syrische vom Chaldäischen, bei diesem wieder das Babylonische (Daniel, Esra: richtig wäre altjerusalemisch) und das Judäische der Targume, hierbei wieder die ältere und jüngere Targumsprache; alle zusammen nennt er Arām. Ausdrücklich betont er, dass die Apostel einen galiläischen Dialekt des Chaldäischen und das Syrische von Antiochien gesprochen[1]. Hingegen J. Casaubonus († 1614) redet im Kampf mit Bellarmin wie dieser noch vom Syrischen[2]. Beider Freund Hugo Grotius hält den Unterschied des antiochenischen vom jüdischen Syrisch aufrecht und schliesst aus Matth. 27, 46, dem Kreuzesruf: Jesum neque veteri usum sermone neque Syriaco sed mixta dialecto quae tum in Judaea vigebat[3]. Was aber für uns besonders wichtig ist: er zieht überall die syrische Übersetzung zu rate und sucht

dann als Diakon zu St. Nicolai in Leipzig und starb, 33 Jahre alt, 1631.

[1] Lingua Syriaca tam pro genere quam pro specie; . . . qui Apostolos eâ usos dicunt falluntur. Apostoli ad Judaeos verba cum faciunt Judaico Syriasmo, ad alias gentes alia dialecto utebantur.

[2] Js. Casaubon. exercitat. XIII, n. 15. 16. p. 191 ss.

[3] annot. ad locum: eli ist hebräisch, sabaktani syrisch. In der That steht das Aramäisch der Juden dem Hebräischen näher als das Syrische; der oben angegebene Grund ist jedoch nur zum Teil richtig, es handelt sich beim Aramäischen um eine selbständig entwickelte Sprache; die Ähnlichkeit ist ursprünglich und nicht durch Beeinflussung entstanden.

daraus den ursprünglichen Wortlaut zu erschliessen; so hat er das gethan, was Wellhausen von den heutigen Theologen verlangt, und es gilt auch in dieser Beziehung das Beispiel Brian Waltons zu befolgen, der da sagt: 'quumque inter alios vir summus D. Hugo Grotius, ὁ θαυμάσιος, doctrina multifaria judicioque limato emineat, ex Annotatis ejus . . opera viri doctissimi excerpsimus; in quibus etiam doctissimi et exercitatissimi, modo a praejudicio liberi sint, quaedam lectu digna invenire possint' (praef. Bibl. Tom. I). Buxtorfs Lexikon (1639) zeigt im Artikel גליל, wie das Galiläische ebenfalls ein Dialekt des 'Hebräischen' gewesen sei, der aber wenigstens in Teilen von Galiläa den Charakter des ungebildeten an sich getragen (s. u. S. 58 f.); indessen giebt er sich Mühe, Jesum und den Apostel Petrus trotz Matth. 26, 73 vor dem Verdachte ungebildeter Rede zu schützen; nur aus Angst hat Petrus, gerade um nicht zu den wohlredenden Jüngern Jesu gezählt zu werden, den Bauernjargon affektiert. In die Verwirrung, die durch den Gebrauch des Wortes 'Hebräisch' für jene Zeit entstand, hat wiederum ein Calvinist wälscher Zunge Klarheit gebracht: der berühmte Leydener Professor, der vielwissende und vielschreibende Claude Saumaise, hat in einer seiner zahlreichen Streitschriften energisch verlangt, dass man bei dem 'Hebräisch' des N. T. und der Kirchenväter ans Syrische denke und das kräftige Wort gesprochen, das Hebräische sei den damaligen Juden gerade so geläufig gewesen, wie meinetwegen das Slavonische; will sagen: es waren ihnen 'böhmische Dörfer'. Allerdings hätten die Rabbinen dem Syrischen — das auch Jesus sprach — viel Hebräisches beigemischt [1].

---

[1] Cl. Salmasii funus linguae Hellenistae. Lugd. Bat. 1643 (Es handelt sich um die Beerdigung der Sprache einer gens Hellenistica, wie sie Dan. Heinsius annahm; es folgte noch eine 'Knochenlese') p. 42: Syriaca lingua vulgo usitata erat Hierosolymis et in tota Judaea; Dominus ipse noster non alia usus est (Syrisch hier in genere gebraucht; S. kennt auch die Verschieden-

Von dem so erreichten Punkt linguistischer Einsicht aus ist das grosse biblische Unternehmen der reformierten Kirche, die Londoner Polyglotte (vollendet 1657), entworfen: von hier aus warf ihr Herausgeber Brian Walton in seiner Abhandlung de lingua syriaca einen Rückblick auf die fortschreitende geschichtliche Entwicklung seit Widmanstadt. Er entscheidet sich, was die Sprache Jesu betrifft, mit Barth. Mayer für den Dialekt des Onkelos und Jonathan, von der damals herrschenden Meinung ausgehend, dass diese beiden Targume zur Zeit Jesu abgefasst seien und die Sprache von Jerusalem in jenen Tagen repräsentierten [1]. Sachkundiger Berater bei diesem Bibelwerk war der bekannte Verfasser der horae hebraicae et talmudicae zum N. T. (opp. 1686 S. 247 ff.) Joh. Lightfoot († 1675), der ebenfalls die Zeitgenossen Jesu syrisch reden und verstehen lässt (S. 387 ad Matth. 27, 49); von dem alten Hebräisch urteilt er, es sei in Babylon und Judäa beim Volke gänzlich ausgestorben (S. 705 b) [2].

Unterdes ergreifen auch die sächsischen Lutheraner das Wort, und zwar sie zuerst in besonderen Schriften. Barth. Mayer ist schon erwähnt (S. 11 u. A. 6); der Wittenberger Historiker und Dogmatiker Wolfgang Frantze

---

heit der Dialekte). Die Bemerkung über die Rabbinen bezieht sich vielleicht auf das 'Neuhebräische' des Talmud, dem umgekehrt viel Aramäisches beigemischt ist, trifft aber bei den Targumen ganz das Richtige. Nach 'De Hellenistica' 1643, p. 257, ist sogar unser Johannesevangelium aus dem Hebräischen übersetzt.

[1] Br. Waltoni Biblicus apparatus. Tiguri 1673 p. 391. De ling. syr. 5. Biblia, Prolegom. XIII. De ling. syr. 3_2 p. 87 b mit Berufung auf Lud. de Dieu praef. in comparat. trium linguarum (Gramm. ling. orient. Hebr. Chald. et Syr. 1683).

[2] In der längeren Ausführung zu Act. 6, 1 über 'Hellenisten und Hebräer'. Nach rabbinischen Stellen nennt er die Sprache Babylons 'aramäisch', die in Judäa syrisch, beide sollen auch bei den Rabbinen 'hebräisch' heissen, was freilich aus den angeführten Stellen nicht folgt und nach b. Sota 49 b gewiss falsch ist. Vgl. Nöldeke, ZDMG. XXV, S. 116 f.. Dalman, S. 2.

(† 1628) behandelte die Sache im hermeneutischen Interesse (de interpret. S. S.ae, p. 46), der sprachkundige Orientalist und Superintendent Aug. Pfeiffer († 1698) schrieb eine eigne Monographie de lingua galilaea per quam Petrus agnitus fuisse legitur Matth. 26, 73. Neben vielen Einzelheiten und Äusserlichkeiten im Leben Jesu wird in Universitätsdissertationen auch die Muttersprache Jesu, quam vernaculam Servator noster benignissimus cum lacte matris purissimo imbibit (Reiske), behandelt. Es liegen mir zwei Dissertationen vor, die dicht hinter einander zu Jena (1670) von Joh. Reiskius und Erfurt (1671) von Joach. Klaeden verteidigt sind[1]. Bei beiden prangt auf dem Titelblatt eine syrische Aufschrift; auch sonst wird, namentlich in der zweiten (die wohl gerade deshalb im vorigen Jahrhundert zur Ehre eines Neudrucks kam und zu Wittenberg mit Stolz genannt wurde[2]) viel orientalistische Weisheit in Citaten und Sprichwörtern, in hebräischen, syrischen, arabischen und äthiopischen Lettern entfaltet[3]. Im übrigen wird namentlich in der ersteren das bisher erörterte Material fleissig zusammengetragen, die Herkunft und Ausbreitung der syrochaldäischen Sprache im Anschluss an ältere Forscher, dann auch — was seit Lightfoot Mode wird —

---

[1] לשנא דמשיחא [typis syr.] sive exercitatio philologica de lingua vernacula Jesu Christi M. Johanne Reiskio praeside. Jena 1670. — Ḅanâm-i-hudâ [pers. = J. N. G.] לשן דמרן ישוע משיחא [t. syr.] hoc est de lingua Domini nostri Jesu Christi vernacula dissertatio. Von der Sprache unseres Herrn Jesu Christi in den Tagen seines Fleisches [typ. germ.] M. Joachim Klaeden. 1671. Recusa Viteberg. 1739; am Schluss: Ehre und Preis sei dem Vater etc. [aeth.; dieser wie der aeth. Satz am Anfang fehlerhaft].

[2] Wernsdorf a. u. a. O. S. VII.

[3] Hieran schliesst sich C. Henr. Zeibichii Pr. de lingua Judaeorum Hebraica temporibus Christi et Apostolorum. Wittenberg 1741. In gewisser Hinsicht gehört hierher auch die Streitliteratur über Soloecismen und Fremdbildungen in der Sprache des heiligen Geistes, wie u. a. Christ. Sig. Georgi Hierocriticus N. T.i sive de stylo N. T.i libri tres. Wittenberg u. Leipzig 1733.

auf Grund rabbinischer Stellen erörtert. Als Hauptbeweis, dass es sich dabei wirklich um die Sprache Jesu handelt, gelten mit Recht die aramäischen Worte im N. T., die hier übersichtlich zusammengestellt werden. Im übrigen sind die Schriften wesentlich Dokumente dafür, dass die Meinung: Jesus sprach das palästinensische Syrisch — und an dieses ist bei dem griechischen Ἑβραϊστί zu denken — damals fast überall unangefochten dastand, so dass eine andere Möglichkeit kaum in betracht gezogen wird. 'Hic vero ancipiti dubitatione nulla distrahemur neque anxio conatu occupabimur' versichert mit Berufung auf van Erpen der Jenenser Praeses disputationis.

Dass es auf katholischer Seite nicht anders stand, zeigen die wie selbstverständlich klingenden Bemerkungen der grossen französischen Bibelforscher Maldonatus[1] und Huet[2], deren Darlegungen in den höchsten und weitesten Kreisen als normativ galten. Huet, der Erzieher des Dauphins, Mitglied der Akademie, widerlegt die Behauptung, dass die Juden allein die Ursprache beibehalten, das Hebräische also diese Ursprache sei, und sagt bei dieser Gelegenheit: 'Wenn diese Vergünstigung ein praemium dafür gewesen sein soll, dass einst Sem sich nicht am Turmbau zu Babel beteiligt, cur eo praemio fraudati sunt Christus et Apostoli (denn diese sprechen ja bekanntermassen nicht mehr hebräisch, sondern syrisch)?

Dennoch wagte es der Jesuit Melchior Inchofer aus Wien († 1648), wie er zuvor den Brief der Jungfrau Maria an die Leute von Messina für echt erklärt hatte[3], 'ad ecclesiae latinae exaltationem' nun auch die gänzlich unerwartete Be-

---

[1] Maldonat. ad Matth. 27, 46.

[2] Hueti Demonstratio evangelica ad Delphinum. Prop. IV, c. 13. Paris 1679 (Propos. IV n. 3 p. 136 Lipsiae 1694 p. 285).

[3] Freilich ohne daran zu glauben (Reusch, Index d. verbot. B. II, 2, Note auf S. 1224). Er hat wahrscheinlich auch die berühmte Satire auf den Jesuitenorden 'Monarchia solipsorum' verfasst (Reusch I, S. 283 u. die Note a. a. O.).

hauptung, dass Jesus auf Erden lateinisch gesprochen habe, ebenso wie die Sprache der Seligen im Himmel das Lateinische sei. Diese kühnen Sätze bildeten die Spitze einer Sammlung von Erzählungen, Ausführungen und Nachweisen, die alle den Ruhm der lateinischen Sprache, der Sprache der Kirche zum Ziele hatten. Er hat damit sich und seinem Orden Ungelegenheiten genug bereitet und wenig Anklang gefunden; dennoch erstand ihm nach 100 Jahren ein grösserer Nachfolger.

Vor der Hand aber wurde gegen die herrschende Ansicht ein ernsthafter Widerspruch zu gunsten der griechischen Sprache erhoben. Der Angriff geschah von protestantischer Seite, mit entschieden protestantischer Tendenz und wurde so auch von katholischer Seite empfunden und zu gunsten der hergebrachten Ansicht bekämpft. Bekanntlich hat Richard Simon seine biblisch-kritischen Untersuchungen mit der bewussten Absicht geführt, die Burg der protestantischen Orthodoxie, die Sicherheit des Bibelbuchstabens zu erschüttern. Unter anderem hat er auch die Zuverlässigkeit der LXX, die den Protestanten um der Citate im N. T. willen von grösstem Wert sein musste, stark in Zweifel gezogen. Diese Citate gelten ihm wenig; da Christus syrisch gesprochen, so ist der griechische Wortlaut jedenfalls späterer Herkunft. Dies glänzende Argument konnte nur durch die Behauptung unwirksam gemacht werden, dass Jesus und die Apostel nicht syrisch, sondern griechisch gesprochen. Obwohl in dem ganzen Hellenistenstreit[1] niemand an diese Möglichkeit gedacht hatte, wurde sie nun von Js. Vossius mit aller Schärfe ausgesprochen. Wieder sehen wir einen Mann auf dem Plan, der durch seine Abstammung mit den Leydener Freundeskreis des Hugo Grotius zusammenhing, der nun aber ganz andere Wege als diese einschlug. Jesus und seine Apostel sprachen nur griechisch und citierten die LXX; das Chaldäische war

---

[1] s. o. S. 13 A. 1.

eben nur in Chaldäa, ausserhalb des Reichs, am Euphrat heimisch. Der nächste Anlass zu solchen Aufstellungen war das Bestreben, die Autorität, ja die Theopneustie der LXX dem masorethischen Text gegenüber zu erweisen und damit die neutestamentliche Deutung des A. T.s der jüdischen gegenüber aufrecht zu erhalten[1]. Sein grosser Gegner hatte nicht viel Mühe diese überstiegenen Aufstellungen zurückzuweisen und den status quo ante zu behaupten[2]; und doch war es beachtenswert, wenn Voss darauf hinwies, wie nach Alexanders des Grossen Zeit das Griechische in allen Ländern Vorderasiens vordrang, wie die Juden durch Handel und Verkehr, wenn nicht durch die Gewalt der syrischen Könige gezwungen wurden, sich der griechischen Sprache irgendwie zu bemächtigen. So ist denn auch in der Folge der griechisch redende Jesus niemals wieder ganz verschwunden, er hat auch heutzutage seine Anhänger, schon um des grossen Vorteils willen, dass man unter dieser Voraussetzung die Worte des Neuen Testaments direkt auf Christus zurückführen kann und keinen Übersetzer anzunehmen braucht.

---

[1] Js. Vossius, de septuaginta interpretibus 1661; de ... Sibyllinis oraculis 1680; acc. ad object. nuperae Criticae sacrae responsio; resp. ad iterat. P. Simonis obj. (bes. S. 375); [Js. V.i observat. ad Pomp. Melam appendix] Accedit ejusdem ad tertias P. Simonis responsio 1686; vergl. bes. De LXX interpretibus, cap. XXV: Θεοπνευστία LXX interpretum adstruitur; de orac. Sib., p. 157 s. (Ut in Aegypto, Asia et reliqua Syria,) ita quoque in Judaea nulla praeter Graecam audiebatur lingua, in urbibus praesertim oppidisque. Auf dem Lande war das Syrische stark gräcisiert. Ne in Hierosolymitanis quidem Synagogis alia praeter Graecam aut Syriacam vernaculam personabat lingua; p. 156 s.: Verum nescio qua ratione factum sit, ut hoc nostro seculo plerique fere docti Christum et Apostolos semper Hebraice locutos fuisse existiment, non autem Graece, quia nempe sanctior Hebraea ipsis videatur lingua.

[2] Castigationes ad opusc. J. Vossii de sib. or. etc.; Hieronymi la Camus (a S. Fide) judicium de responsione Vossii (pseudonym) in: R. Sis. opuscula crit. adv. J. V. Edinburg 1685; Histoire crit. du texte du N. T. 1689 p. 56 ss.

Zunächst freilich blieb es beim Alten. Der belesene, aber unselbständige Benediktiner Calmet reproduzierte in seinem Bibelwerk (1707 ff.) zu Matth. 27, 49 nur die nicht besonders glückliche Aufstellung von H. Grotius, womit diese dann auf die Autorität Calmets hin Zeiten und Länder durchwanderte[1]. Trotz zweier kräftiger Gegenstösse ist es bis heute auf katholischer Seite im wesentlichen bei diesen Worten geblieben.

Dass ein neuer Vorstoss, der wieder einmal das Lateinische aufs Banner schrieb, nicht gelang, nimmt nicht Wunder. Schon die Person des Kämpen war mehr interessant, als Zutrauen erweckend. Es war jener Harduin, der die Echtheit fast aller klassischen Schriften zu bestreiten und eine Fabrik zu statuieren im stande war, welche im 13. Jahrhundert auf berühmte Namen des Altertums jene ganze Litteratur gefälscht habe. Und doch stand all seine wilde Kritik im Dienst der katholischen Kirche: denn je mehr antike Urkunden unecht wurden, um so glänzender stand die Vulgata als echte Zeugin der Vergangenheit da. Ihre Zuverlässigkeit als 'authenticum primae classis' litt einzig darunter, dass sie Übersetzung war. Eben dieser Mangel musste nun durch die Erklärung gehoben werden, dass die Apostel das Original lateinisch verfasst oder wenigstens alsobald eine lateinische Übersetzung veranlasst hätten. Der griechische Text wurde eine willkürliche Privatleistung. Der Thatbestand in den Evangelien verlangte dann weiter noch, dass Jesus auch schon die Vulgata des A. T. citierte, welche also schon zuvor a laudatissimo interprete aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt war. Hebräisch verstanden zur Zeit Jesu nur die Gelehrten, jeder bessere Mann aber lateinisch; man lernte es in den Gymnasien, die die Makkabäerbücher erwähnen. Christus predigte im Tempel und in der Synagoge in dieser Sprache; Petrus

[1] Vernaculo regionis sermone pronunciavit Jesus neque mero scilicet Hebraico neque Syriaco sed perperam misto ex utroque (Würzburg 1787 t. I, p. 498).

wurde darum erwählt, weil er gut lateinisch verstand und so befähigt war, der lateinischen Kirche vorzustehen [1]. Der Tendenz nach will also Harduin dasselbe, was Vossius für den Protestantismus mit der Bevorzugung des Griechischen erstrebt: den von der Kirche recipierten Text sprachlich der Predigt Jesu gleichzustellen; wiederum will Harduin mit seiner geringen Wertung des gegenwärtigen griechischen Textes ebenso den Protestanten den Boden unter den Füssen wegnehmen, wie R. Simon. Freilich seine Mittel gefielen weder der Kirche noch seinem Orden, obwohl sich niemand dem Reize seiner seltsamen Persönlichkeit entziehen konnte [2].

'Exposui fere non eruditi sententiam, sed *τοῦ παραδοξοτάτου* delirium' [3]: so schliesst sein nächster Nachfolger, der Italiener Diodati sein Referat über ihn. Im protestantischen Deutschland hielt E. F. Wernsdorf, der mitt-

---

[1] Joh. Harduin, S. J., Comm. in N. T. Amstelod. 1741. Praefatio qua lingua scripta fuerint Evangelia.

[2] Als Beweis wird von Inchofer und Harduin angeführt, dass die Römer in eroberten Ländern Recht in römischer Sprache sprachen, auch in griechischem Land, dass Jesus der Obrigkeit in weltlichen Dingen gehorsam war, dass die lateinische Inschrift am Kreuze als die unterste Christo die nächste war (!), endlich auch das Geschäftsinteresse der Juden. Zu bemerken ist übrigens, dass auch für Männer wie C. Baronius (ad annum 45 n. 38 ss.) und Bellarmin (de verbo Dei l. II, cap. 7, p. 87 c, cap. 15, p. 115 c) Markus ursprünglich lateinisch geschrieben haben kann; liegt doch im Markusdom in Venedig ein Blatt aus einem lateinischen Evanlienkodex als vermeintliches Original. Die Ansicht ist freilich uralt, schon die Peschito bringt sie in der Unterschrift des 2. Evangeliums, und Baronius wie Bellarmin referieren nur nach älteren, namentlich nach dem liber pontificalis, ohne selbst eine Entscheidung zu fällen. Erst R. Simon machte dieser Naivität ein Ende (Hist. critique du texte du N. T. chap. XI p. 3 s.).

[3] Anspielung auf die Grabschrift, die Franz Atterbury, der intrigante Bischof von Rochester († 1731) Harduin gesetzt hat: *παραδοξότατος*, orbis literarum portentum, indocte febricitans, scepticum pie egit.

lere von drei gelehrten Brüdern dieses Namens [1], der nämliche, der auch die Untersuchung über das Weihnachts- und das Epiphanienfest in wissenschaftlicher Weise aufgenommen hat [2], zur Feier des Weihnachtstages (1771) ein strenges Examen über dergleichen Mönchsscherze ab und bekannte sich bei dieser Gelegenheit zu dem syrochaldäisch redenden Jesus, wie ihn Klaeden geschildert [3]. Damit wendet er sich zugleich gegen die jüngst wieder vertretene Ansicht von der griechischen Sprache als der Landessprache Jesu und seiner Zeitgenossen.

Durch eine gelegentliche Bemerkung seines Lehrers Martorelli war der neapolitanische Rechtsgelehrte Dominicus Diodati auf den Gedanken gekommen, alle die schwierigen Fragen, warum die Evangelien, der Hebräerbrief griechisch geschrieben, warum die LXX von den Aposteln citiert werden, möchten sich dadurch heben lassen, dass Jesus und seine Zeitgenossen griechisch gesprochen. Ein Blick in das Buch 'De oraculis sibyllinis' von Js. Vossius bestärkte ihn in seiner Ansicht, für die er fleissig zusammentrug, was klassische und rabbinische Stellen, was Münzen und Inschriften ergaben. Mit Erlaubnis der weltlichen und geistlichen Gewalt erschien 1767 sein Buch 'De Christo graece loquente' [4]. Ohne näher auf Vossius einzu-

---

[1] 1. Gottl. Wernsdorf (1717—1774), Prof. in Danzig. — 2. Ernst Friedrich Wernsdorf (1718—1782), Prof. der Archäologie in Leipzig, seit 1756 in Wittenberg. — 3. J. Christ. Wernsdorf (1723 bis 1793), Prof. in Helmstädt. Der Vater Gottl. Wernsdorf † als Prof. in Wittenberg 1729.

[2] Progr. de originibus solenn. natal. Christi ex festivitate natalis invicti. Wittenb. 1757. *Επιφανία* 1759. Vgl. Lagarde, Altes u. Neues über das Weihnachtsfest. Gött. 1891 (Mitteilungen IV, S. 250. 289).

[3] Sententiae de Christo latine loquente examen. Wittenb. 1771.

[4] Dominici Diodati J. C. Neapolitani de Christi graece loquente exercitatio qua ostenditur graecam sive hellenisticam linguam cum Judaeis omnibus tum ipsi adeo Christo Domino et Apostolis nativam ac vernaculam fuisse. Neapoli 1767. Ein Holz-

gehen, den er sonst nur aus den Antworten R. Simons kennt, zeigt er ungefähr in dessen Weise, wie die Juden seit Alexander d. Gr. notwendig Hellenisten werden mussten (Pars I) und faktisch geworden sind (Pars II, 1). In bezug auf Christus und die Apostel gilt als Beweis, dass ja Jesus nicht hebräisch Messias, sondern griechisch *Χριστός* heissen wollte, seine Jünger *ἀποστόλους* und den Simon *Πέτρον* genannt habe (!). Richtig wird dann bemerkt, dass dass Citat Jesu Luc. 4, 18 f. mit der LXX übereinkomme, ferner spricht Jesus Matth. 5, 18 nicht vom Buchstaben Jod, sondern vom *Ἰῶτα*, ebenso wie Apoc. 1, 8. 21, 6. 22, 13 von *A* und *Ω*; endlich schreiben ja doch alle Apostel ein hellenistisches Griechisch, was sie als ungelehrte Leute nicht gelernt, sondern von Hause mitgebracht haben. Der dritte Teil widerlegt die Ansichten der Gegner. Das Eli eli haben die Juden nicht verstanden, also verstanden sie kein Chaldäisch: so werden die aramäischen Worte im N. T. abgethan.

Man sieht, der theologisch interessierte Rechtsgelehrte ist eher ein geschickter Advokat als ein wirklicher Forscher, so fleissig er auch gearbeitet hat, und so hübsch er auch schreibt. Was die Censur von seinem Buche erhoffte, geschah indess: die Sache war wieder angeregt; in Frankreich [1] und Deutschland [2] sprach man davon — freilich mit Kopfschütteln und Entrüstung [3]. In Italien selbst aber entstand ihm sein

schnitt stellt die Vision Dan. 8, 8 dar. Innere Überschrift S. 1 De Christo Hellenista.

[1] S. de Sacy, Magas. encyclop. X, 1, p. 126: son opinion n'a paru aux critiques qu'un paradoxe incapable de soutenir un examen approfondi.

[2] Ernesti, Neueste theolog. Bibliothek B. I, Heft 3, S. 269-278.

[3] Das Buch muss selten geworden sein; Wernsdorf hat es nicht gesehen, ebensowenig Pfannkuche (s. u.) und Hug konnte es selbst in Neapel nicht bekommen. Paulus a. u. a. O. sagt S. 2 f.: cujus inscriptionis *παραδοξος* assertio, cum ipse liber in Germania raro prostet atque an apud Italos bibliopolas unquam prostiterit dubitandum sit, inter nos quidem nec una cum tota

sachkundiger Richter, der ihm im Namen der orientalischen Wissenschaft das Todesurteil sprach.

Giov. Bernardo de Rossi, der sich durch seine Vergleichungen der Handschriften des A. T. (Variae lectiones V.is T.i Parma 1784. 88) ein unsterbliches Verdienst erworben, wies überzeugend nach[1], dass keine Eroberung und Gewaltmassregel, noch auch ein steter Verkehr das zähe Leben einer eingewurzelten Sprache, zumal bei dem so konservativen und in sich abgeschlossenen Volk der Juden, ändern konnte. Die griechischen Kolonien waren der kompakten Masse des Judentums, das dazu noch aus dem aramäischen Osten steten Zuzug erhielt, gegenüber nicht im stande, eine so vollständig anders geartete Sprache, wie es die griechische allen semitischen gegenüber ist, populär zu machen. Haben doch auch die Italiener ihre Sprache behalten, trotz der österreichischen Herrschaft! Dann folgt in üblicher Weise die Anführung von chaldäischen Worten und Eigennamen im N. T. und als wesentliche Zugabe die der aramäischen Spuren bei Josephus. Die Apostel haben griechisch nur für das Ausland geschrieben; hat doch auch, wie im Anschluss an Hieronymus bemerkt wird, Matthäus das A. T. nicht nur nach der LXX, sondern auch mit Rücksicht auf den Grundtext citiert. Nicht alles, was de Rossi bringt, ist überzeugend. 'Der berühmte Verfasser vermengt zuweilen verschiedene Zeitalter, behilft sich oft mit schlechten Waffen; aber er ist ein Kämpfer' (Hug). Dieses letzte bedeutende Werk über den Gegenstand auf katholischer Seite befestigte dort die hergebrachte Meinung. Der Camaldolenser Biagi († 1804) hält

---

argumentorum . . . serie innotuit nec . . . unquam accuratius excusa est. Die Bonner Universitätsbibliothek besitzt es unter No. Ge 103.

[1] Giambern. de Rossi, Dissertazione della lingua propria di Christo e degli Ebrei nazionali della Palestina da' tempi de' Maccabei in disamina del sentimento di un recente scrittore Italiano. Parma 1772.



mit den Ausführungen de Rossi's die Sache für erledigt[1]. Der Jesuit Perrone[2], die Autorität des Jahrhunderts in diesen Dingen, erklärt, dass Jesus nicht syrisch, sondern jerusalemisch oder rabbinisch gesprochen und beruft sich dafür auf die Aussagen des konvertierten Juden Drach[3]. De Rossi wurde vielfach ausgeschrieben, so von dem Spanier Hervas de Panduro (Bibliothekar am Quirinal, † 1809, Catalogo de las lenguas. Madrid 1801. T. II. p. 387 ss.). Übrigens ist die Frage in der römischen Kirche keineswegs entschieden, auch das Lateinische ist nicht endgiltig abgethan[4]; ebenso ist die verwandte Frage, in welcher Sprache Matthäus geschrieben, noch im Fluss[5].

Anders war es auf protestanischem Boden und bei den selbständig arbeitenden katholischen Gelehrten. Zwar H. Fr. Pfannkuche, Repetent zu Göttingen will nur die Resultate de Rossi's aus der Weitschweifigkeit seiner Diskussion herausschälen und dem deutschen Publikum mitteilen[6]. Aber seine Arbeit soll doch der theologischen

---

[1] Lingua di Chr. e degli Apostoli, in den annotat. bei N. S. Bergier, Eléments primitifs des langues. Vergl. noch Wiseman, horae Syriacae I, Romae 1828 p. 69 ss.

[2] Praelect. theol. t. VI, p. 186, tractatus de Eucharistia.

[3] Inscriptions hebraïques 2. edit. Rom 1821.

[4] Vergl. die Angaben bei Moroni, dizinario di erudizione storico-ecclesiastica vol. 37. Venezia 1846 p. 246.

[5] D. Gla, Die Originalsprache des Evang. Matthäus, Paderborn 1887. (cf. Theol. L. Z. 1887. Sp. 375 f. Schnapp).

[6] Über die palästinensische Landessprache in dem Zeitalter Christi und der Apostel, ein Versuch zum Teil nach de Rossi entworfen (Eichhorn, Allgem. Biblioth. der bibl. Litteratur, Achter Band. 3. Stück. Leipzig 1786. S. 365—480. — Auf Anregung von Schlözer (Repet. für bibl. und morgenl. Litteratur 1761. S. 116) und Michaelis (specil. T. II, p. 86) fängt man damals an, aramäisch für chaldäisch zu sagen, denkt aber noch an das Babylonische (Hasse 1791, Jahn 1793). Doch hat Pf. für die nach seiner Meinung ursprünglich babylonische, nun aber in Palästina heimisch gewordene Sprache den richtigen Namen des Palästinensisch-aramäischen vorgeschlagen (S. 469, Kautzsch Gramm. S. 16).

Forschung seiner Zeit einen bestimmten Dienst leisten. Er hält mit Eichhorn und seinen Zeitgenossen die Existenz eines palästinensisch abgefassten Urevangeliums für ausgemacht und glaubt nun einen Kanon gefunden zu haben, wonach man alles spätere ausscheiden und so das unveränderte Urevangelium wieder herstellen kann; es sei dies der Grundsatz: 'dass alle Stellen der Evangelien, die von dem reingriechischen Sprachgebrauch abweichen, durch die Vergleichung mit den ihnen in der palästinensischen Landessprache entsprechenden Ausdrücken, aus welchen sie wörtlich übersetzt sind, erläutert werden müssen' (S. 370), ein Gedanke, den einst Grotius auszuführen begonnen und der neuerdings wieder in ähnlicher Weise ausgesprochen ist. Er fordert den Pastor Bolten, der damals ernstliche Versuche der Rückübersetzung gemacht[1], geradezu auf, an dieses Werk zu gehen (S. 379).

Eins musste freilich immer bedenklich machen, Jesus und die Apostel ausser Beziehung zum Griechischen zu stellen: das Griechisch der Briefe, des Johannesevangeliums ist sicher keine Übersetzung. Dazu kommt die stete Benutzung der LXX. Dies philologische Bedenken veranlasste denn auch Prof. Paulus, einen Mittelweg zu suchen und zu erklären, dass zwar der aramäische Dialekt die Muttersprache Jesu gewesen, dass aber das Griechische in Galiläa und mehr noch in Jerusalem so geläufig geworden sei, dass die Urheber des Christentums es, wo sie es für nötig fanden, gebrauchen konnten[2]. Mit Glück wird der übliche Hinweis auf rabbinische Stellen, die die Abneigung der Juden gegen das

---

[1] Bolten, Der Bericht des Matthäus von Jesu dem Messia. Altona 1792. — Vergl. über Bolten's Leistung den Anhang.

[2] Verosimilia de Judaeis Palaestinensibus, Jesu etiam atque Apostolis non Aramaea dialecto sola sed Graeca quoque aramaizante locutis. Particula prima Jenae 1803 zur Osterfeier. Particula altera zur Pfingstfeier dess. J. Die Universitätsbibliothek zu Jena hat mir freundlichst ein Exemplar dieser selten gewordenen Dissertation zur Einsicht übersandt.

griechische besagen, durch die Anführung entgegengesetzter (s. u. S. 60) entkräftet und selbst das starke Zeugnis des Josephus abgeschwächt. Aber selbst einem Paulus kann im Eifer für das Griechische ein Beweis wie der entschlüpfen, dass die Beinamen der Apostel *Πέτρος* und *ὁ Καναvίτης* oder *ὁ ζηλωτής* doch griechisch seien (II p. 16). Seine Abhandlungen versah der grosse Pariser Orientalist Sylvestre de Sacy im Magasin encyclopédique [1] mit einigen Fragezeichen im Sinne der hergebrachten Auffassung; nicht ohne deutlichen Hinweis auf den Rationalismus der modernen deutschen Professoren, die es nicht für möglich halten, dass Gott den aramäisch redenden Aposteln das griechische wunderbarer Weise eingeflösst habe[2]. Immerhin rät er auch seinen katholischen Glaubensgenossen, sich mit der protestantischen Forschung zu beschäftigen, wenn sie nur vorsichtig an 1. Thess. 5, 21 denken wollten. Lange ist dann die Frage nicht mehr ex professo erörtert worden. Die Einleitungswissenschaft musste bei der Untersuchung über die originale Sprache des 1. Evangeliums darauf zu sprechen kommen; hier ist besonders Hug zu erwähnen, der, obwohl gläubiger Katholik, etwa mit denselben Mitteln wie Paulus auch zu dessen Resultaten kommt: er schafft sich auf Grund seines Stellenmaterials mitten im aramäischen Sprachgebiet Vorderasiens das Phantasiebild einer ganz hellenistischen Bevölkerung, zu der auch das kanaanäische Weiblein und die gadarenischen Hirten gehören. Demnach ist sein vorsichtiges Urteil: obwohl also Jesus meist jüdisch redete, konnte er doch auch griechisch sprechen[3]. Ebenso urteilt

---

[1] Mag. encycl. rédigé par Millin. Année X, T. I. Paris 1805 p. 125—147.

[2] Dagegen hatte schon Diodati hübsch bemerkt, dass es nicht Gottes Sache sei, das einzugiessen, was man mit Fleiss lernen könne.

[3] L. Hug, Einleitung in die Spr. d. N. T. II. Stuttgart und Tübingen 1821 § 10. bes. S. 49 f.

K. A. Credner[1]. Er benutzt eine Stelle des Josephus, wo dieser verächtlich von der griechischen Sprache als einer Sklavensprache redet (Antiqu. XX, 11, 2; s. u. S. 61), um zu zeigen, dass gerade die Kreise, in denen Jesus verkehrte, die Zöllner und Fischer, griechisch sprechen mussten, und verweist darauf, dass Jesus niemals, weder beim Centurio noch bei Pilatus einen Dolmetscher braucht. Aber ihm ist andrerseits 'das verdorbene Hebräisch' der Palästinenser wichtig als Sprache des mündlichen Evangeliums, daraus das griechische erst übersetzt ist (s. u. S. 33).

Unterdessen nahmen die Forschungen christlicher und jüdischer Gelehrten über die Dialekte des Aramäischen rüstigen Fortgang. Die Sprache des Onkelos und der anderen Targume, des babylonischen und des jerusalemischen Talmud wurden miteinander verglichen, und so in fleissiger Arbeit, nicht ohne mancherlei Fehlgriffe, der babylonische und der palästinensische Dialekt von einander geschieden; die Durchforschung des Samaritanischen, der palmyrenischen, nabatäischen und ägyptisch-aramäischen Inschriften kam zu Hilfe, und so legten sich mehr und mehr vor den Augen der Forscher die Verzweigungen des aramäischen Sprachstammes bloss. Der Name Chaldäisch verlor so sein wissenschaftliches Recht, was nicht hindert, dass er immer noch umgeht. Man sah wie der Strom des Westaramäischen im Laut der Geschichte auch die Insel des hebräisch sprechenden Judentums, die er von allen Seiten umgab, mächtig überflutete und endlich bis auf den in die Höhe ragenden Rest der Kultussprache gänzlich verschlang. Ein schärferes Zusehen lehrte auch in dem so entstandenen Palästinensisch-aramäischen feinere Unterschiede der Sprache älterer und neuerer Zeit, des Südens in Jerusalem, des Nordens in Galiläa unterscheiden. So liegen uns heute zwei wertvolle Grammatiken vor. Von diesen behandelt die ältere,

[1] Karl Aug. Credner, Einleitung in das N. T. Erster Teil. Halle 1836. § 75—80. S. 182 ff.

die von Kautzsch das Biblisch-aramäische der vorchristlichen Jahrhunderte, die jüngst erschienene von Dalman den späteren palästinensischen Dialekt, namentlich auch den galiläischen, wie er sich im jerusalemischen Talmud findet[1]. In beiden wird auch auf die aramäischen Wörter im N. T. eingegangen, die hier eine gründliche und sachkundige Erörterung finden. Dalmans Arbeit ist in dieser Hinsicht besonders durch die beigebrachten talmudischen Parallelen wertvoll, die eine sichere Beurteilung gerade des neutestamentlichen Materials ermöglichen[2].

Damit ist die linguistische Vorarbeit gethan, man hat sich dabei der Sprache Jesu zeitlich so weit genähert, als das mit unseren Mitteln überhaupt möglich ist, örtlich hat die Sprachforschung sogar das Land Jesu, die Ufer des galiläischen Sees bei Tiberias betreten. Damit könnte man nun an die schon von Pfannkuche gestellte Arbeit gehen, der gegenüber man damals noch Unkenntnis der Sprache vorschützen konnte. Indessen derjenige, der diesen Weg gehen will, muss immer noch an einem Wegweiser vorbei, der hier die alte Aufschrift 'Griechisch' und dort die neuere 'Hebräisch' trägt; vor dem Aramäischen aber wird gewarnt. Die Neigung zum Griechischen haben wir schon verstehen gelernt. Das Resultat von Paulus und Hug wurde in neuerer Zeit noch zu gunsten des Griechischen verschoben

---

[1] E. Kautzsch, Grammatik des Biblisch-aramäischen. Mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im N. T. Leipzig 1884. — G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch (pal. Talmud, Midrasch, Onkelos, jerus. Targume zum Pentateuch). Leipzig 1894.

Sehr beachtenswert ist für unsere Zwecke A. Merx, Chrestomathia Targumica 1888; vergl. auch seine 'Bemerkungen über die Vokalisation der Targume' (Verhandl. d. V. Orient. Congr. II, 1, 1882 S. 142 ff.).

[2] Somit wird eine gewisse Gebundenheit an das ältere Aramäisch überwunden, wie sie sich noch bei Kautzsch findet; vgl. z. B. Kautzsch S. 174 über *μαραν αθα* mit Dalman S. 297, A. 2.

durch ihren Gefolgsmann, den Engländer Roberts, nach dessen Urteil Jesus zumeist griechisch und nur dann und wann aramäisch sprach[1]: damit hatte man dann wieder die Verbindung zwischen dem N. T. und Jesus hergestellt; und wenn noch die ungenaue Citation der LXX den Gedanken an hebräische Zwischenglieder offen liess, so suchte Böhl auch diesen zu beseitigen durch seine Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu[2], so dass es nun auch 'an keinem Worte mehr fehlte'.

Daneben steht nun noch der eigenartige und gewiss beachtenswerte Hinweis von Franz Delitzsch aufs Hebräische. Er, der klassische Übersetzer des N. T. ins Hebräische, der gründliche Kenner des Talmuds und seiner Sprache, wäre gewiss dazu berufen gewesen, die aramäischen Herrenworte wieder herzustellen. Aber er weigerte sich, obwohl er selbst einst den erhöhten Herrn dem Saulus hatte zurufen lassen: Schaûl Schaûl lemâ redaft jathi[3]. Auch hielt er es jetzt, als man ihn um die Übersetzung des N. T. ins Aramäische bat, für vergebliche Arbeit, vielleicht gar für eine Entweihung der heiligen Worte. 'Der semitische Einschlag des neutestamentlichen Hellenismus ist hebräisch, nicht aramäisch. Unser Herr und seine Apostel dachten und sprachen grossenteils hebräisch'[4]. Kautzsch, der diese Worte zur Beachtung und Nachachtung mitteilt, setzt hinter das 'sprachen' ein Fragezeichen. Dadurch wird aber doch auch das 'Hebräisch denken' sehr fraglich. Denn soweit man überhaupt Worte und Sätze denkt, geschieht dies in der Sprache, die man grösstenteils und von

---

[1] Alex. Roberts, Discussions of the Gospel. Part. I. On the language employed by our Lord and his disciples. 2. Ed. 1864.

[2] Eduard Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Uebersetzung, Wien 1873.

[3] Saat auf Hoffnung 1874. S. 210.

[4] The Hebrew New Testament. Leipzig 1883 (british and foreign Bible Society), p. 30 f.. — Kautzsch, Gramm. S. 5, A.

Hause spricht. Die Beweise, die Delitzsch beibringt, müssen in der That erwogen werden (s. u. S. 40 ff.); aber es ist vielleicht erlaubt, dem Ausdruck 'dachten' und 'sprachen' etwas nachzusinnen und dieses 'Denken' auf das Leben und Weben in den Gedanken, Bildern und Wendungen des A. T. zu beziehen, die allerdings mit der Eigenart der hebräischen Sprache innig verknüpft sind. Man fühlt nun wohl heraus, was den frommen Gelehrten, der selbst im A. T. lebte und webte, bei seiner Weigerung innerlich bewegte: er wollte Jesum nicht losreissen von der Welt des A. T., dessen Amen er war. In der That, wie steht es mit dem lebendigen Verständnis Jesu für das Weissagungsbuch, wenn das Hebräische eine ihm auch nur fernliegende, um nicht zu sagen halb oder ganz fremde Sprache ist? Das war ein Interesse, tiefer begründet noch als das den Buchstaben festhaltende des alten Vossius: für Delitzsch, den Deuter der alttestamentlichen Heilsgeschichte, die bis zum Tode Jesu geht, der messianischen Weissagungen, die mit jedem Buchstaben auf ihn hinwinken, hiesse das Jesu den Boden nehmen, auf dem er stand. Und wer von uns wollte diese Sorge leicht nehmen?

Von diesem Gesichtspunkt geht dann auch Resch aus, wenn er uns den hebräisch redenden Jesus zeichnet und den Eindruck schildert, den 'sein ganz in das dem Volke wohlvertraute gottesdienstliche Hebräisch eingetauchtes Wort mit seinen zündenden Gedanken' hervorrufen musste. 'Es ist das alte Sprachgut im Munde dessen, der da sagt: siehe ich mache alles neu'[1]. Doch ist für Resch dieser innige Zusammenhang Jesu mit dem A. T. nur ein Beweismoment neben andern dafür, dass auch das von ihm supponierte älteste Evangelium in hebräischer Sprache verfasst ist, für das er das kirchliche Altertum von Papias bis Hieronymus zum Zeugnis aufruft. Und das hebräische Evangelium des Matthäus wieder leistet ihm den Dienst, mit seinem hebräischen

[1] Agrapha S. 52.

Wortlaut ein einheitliches Original zu bieten, aus dem dann der verschiedene Wortlaut, wie er sich in den kanonischen Evangelien und in Agraphis findet, durch Übersetzung entstanden ist [1]. Denselben Dienst würde freilich ein aramäisches Original auch leisten, und dies könnte das mündliche Wort Jesu selbst sein. Resch hat zwar manches hebräische Wort eingesetzt, das mehrere griechische Varianten decken soll; der Beweis aber, dass gerade dieses und dies hebräische Wort hier gestanden hat, lässt sich natürlich nicht führen [2]. Wohl aber spürt man deutlich, dass er den Spuren des Aramäischen bei Markus arge Gewalt anthut.

Über jenes Urevangelium des Matthäus wird unten zu reden sein (s. Abschnitt III). Hier verzeichnen wir noch die berechtigte Anklage, die Resch erhebt, dass von den Vertretern des Aramäischen bisher wenig gethan sei, den Beweis für ihre Behauptung auch praktisch zu führen. In der That, darauf kommt es jetzt nach so vielen Verhandlungen an: hic Rhodus, hic salta.

Trotzdem darf man mit Dank noch ein letztes Wort in dieser Sache verzeichnen, das in England von sachkundiger Seite ausgesprochen ist. Im Herbst 1883 haben mehrere Lehrer der Universität Oxford, in der Absicht 'ein unabhängiges Studium der heiligen Schrift' bei ihren Zuhörern in besonders eingehender Weise zu fördern, regelmässige Abendvorlesungen über biblische Archäologie und Kritik gehalten, die auch später noch fortgesetzt wurden und als 'Studia biblica' in mehreren Folgen herausgegeben sind [3]. Im ersten Band hat Ad. Neubauer eine Abhand-

---

[1] Paralleltexte (T. und U. Band X, 2).

[2] Ich glaube, dass die meisten der von Resch gesammelten Varianten sich genügend aus der allmäligen Wandlung erklären, die sich so leicht ergiebt, wenn ein Wort von Mund zu Mund oder von Schrift zu Schrift weiter geht. Sonst würde es nicht schwer sein, für jedes von Resch vorgeschlagene Wort ein ebenso passendes oder noch passenderes aramäisches einzusetzen.

[3] Studia biblica. Essays in biblical Archaeology and Criti-

lung on the dialects spoken in Palestine in the time of Christ veröffentlicht. Der Verfasser, Lektor für rabbinisches Hebräisch am Exeter College, hat sich als berufener Forscher speziell auf diesem Gebiet durch Herausgabe einer aramäischen Übersetzung des Buches Tobit[1] und durch Untersuchungen über temanitische und nabatäische Inschriften bewährt[2]. In der talmudischen Literatur aufs beste bewandert, bringt er namentlich aus dieser eine grosse Zahl von Belegen, deren Wert allerdings bei der späten Abfassungszeit des rabbinischen Schrifttums nur ein sekundärer ist; doch sind seine Argumente keineswegs hierauf beschränkt. Nach Neubauer ist in ganz Palästina zur Zeit Jesu das Aramäische gesprochen worden, in Galiläa abgesehen von einigen Sprichwörtern und Gebeten allein, in Jerusalem und Umgebung behauptete sich daneben von alters her das Hebräische, das indes manches Aramäische aufgenommen hat und so zum Neuhebräischen geworden ist. Somit haben die Argumente von Delitzsch genügende Anerkennung gefunden. Das Griechische ist im heiligen Lande nur in den gräcisierten Städten, aber nicht von deren jüdischer Bevölkerung, sondern von den eingewanderten hellenistischen Juden gesprochen. Erst im 2. Jahrhundert haben sich auch die einheimischen Rabbinen freundlicher zum Griechischen gestellt, dem allgemeinen Drange nachgebend, der von der umgebenden Welt und der jüdisch-griechischen Diaspora her auf sie wirkte.

In unserer Zeit ist denn auch wieder, namentlich von Wellhausen[3] der Ruf ergangen, das Werk der Rück-

---

cism and kindred subjects by members of the university of Oxford. Oxford Clarendon Press 1885 No. III, p. 39 ss.

[1] The Book of Tobit, a Chaldee text, ed. by A. Neubauer. Oxford 1878.

[2] Im gleichen Band der Studia biblica No. X, p. 209 ff.

[3] a. u. a. O. S. 11: Wer die Reden Jesu wissenschaftlich erklären will, muss im stande sein, sie nötigenfalls in die Sprache zurückzuübersetzen, die Jesus gebraucht hat.

übersetzung anzugreifen, und die neugefundenen oder jetzt besser durchforschten syrischen Übersetzungen, namentlich der Evangeliencodex der palästinensischen Christen, verheissen uns einen Leitfaden, der uns nicht allzuweit wird in die Irre gehen lassen. Zu wirklichen Leistungen auf diesem Gebiet hat seit J. D. Michaelis Tagen die Nachforschung nach Hebraismen im Matthäusevangelium geführt; im ganzen ist man dabei immer vorsichtiger geworden: am weitesten geht Pastor Bolten (s. o. S. 25 u. A. 1), dem der ganze griechische Matthäus ein einziger Hebraismus ist, zahlreiche Übersetzungsfehler entdeckte noch J. G. Eichhorn (Einleitung in das N. T. 1804 ff. B. II § 58. 106. 130), sparsamer ist L. Bertholdt (Historisch-kritische Einleitung in sämmtl. ... Schriften d. A. u. N. T.s III S. 1260 ff.)[1]. An eine mündliche Übersetzung des mündlichen Evangeliums dachte Credner; bei einer solchen mussten sich mancherlei Abweichungen einstellen, 'bald hatte das Ohr, bald das Gedächtnis getäuscht'. Er verweist auf zahlreiche Stellen; 'die Evangelien sind voll von Belegen', giebt aber nur einzelne Nachweise[2]. Zwischen dem Hebräischen und Aramäischen wird hier überall nicht genau unterschieden, die Übersetzungen des N. T. ins Hebräische, auch die Versuche von Resch werden als Parallelarbeiten von Nutzen sein können. Lagarde, J. Weiss u. a. haben die Bezeichnung 'Menschensohn' von hier aus in Anspruch genommen[3]. Wellhausen hat selbst bei seiner Besprechung des Syrus Sinaiticus[4] gleichsam im Vorübergehen einige Blumen an diesem Weg gepflückt, die wir dankbar verwenden werden[5].

---

[1] Siehe den Bericht von Credner, Einleitung § 40. S. 75.

[2] A. a. O. § 82. S. 191 f.

[3] s. u. S. 92. — Vergl. auch die Bemerkung bei J. Weiss, Reich Gottes S. 12 f., die freilich gründlicher Ergänzung bedarf.

[4] J. Wellhausen, Der syrische Evangelienpalimpsest vom Sinai. Nachrichten d. k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1895 Heft 1.

[5] Über die einzelnen Vorschläge dieser wie neuerer Autoren vergl. den Anhang.

Blicken wir nunmehr noch einmal auf den durchmessenen Weg zurück, so sehen wir zunächst die alle Jahrhunderte gleichmässig überdauernde Meinung von der syrischen, syrochaldäischen oder aramäischen Muttersprache Jesu. Der Wert, den diese Stetigkeit der Ansicht verleiht, wird dadurch etwas in Frage gestellt, dass die Kirche im grossen und ganzen hier wie so oft den Eindruck festhält, den die Aussagen des Hieronymus von dem hebräisch oder syrochaldäisch schreibenden Matthäus gemacht haben. Hieronymus ist die Autorität von Erasmus bis Resch. Bei diesem Kirchenvater muss man nun froh sein, wenn er bei seiner stillschweigenden Benutzung älterer Schriftsteller kontrollierbare Quellen ausschreibt. Der nachweisbare Urheber ist hier der *ἀρχαῖος ἀνήρ* Papias, der wohl gute Quellen hat, aber in der Kombination, die er mit ihnen vornimmt, nicht zu berechnen ist. Doch die Sache liegt hier insofern günstig, als sich der kirchliche common sense nachweisbar an dem jahrhundertelangen Kontakt mit der lebendigen syrischen Sprache in Vorderasien gebildet hat, die dort ja niemals ganz ausgestorben ist. Von dort her kam auch die neue Anregung; der Libanon rief die Sprache Jesu und seiner Jünger, auf die er einst herabgeschaut, hinüber nach Rom und Bologna. Der Glaube an den Pfingstgeist, der auch Sprachen eingiessen kann, liess die Gläubigen die Kluft zwischen dem Syrischen Jesu und dem Griechischen des N. T. nicht empfinden. Wichtiger musste den Katholiken ja doch das Lateinische der Vulgata sein, das kühne Abenteurer denn auch keck Jesu in den Mund legen. Im Grunde sollte allerdings die Sprache Christi und seines Statthalters gleich sein; doch hier siegte der geschichtliche Takt und — die noch viel mächtigere Tradition. Hingegen konnten die reformierten Protestanten, denen Christus im *A* und *Ω* des griechischen N. T. beschlossen lag, einen Sturm in Sachen des Griechischen nicht unversucht lassen, sie führten ihn mit dem wissenschaftlichen Ernst und Gewissen, der jene vornehmen Vorkämpfer des Protestantismus im Westen immer

auszeichnete; nach einem Vossius kann ein Diodati nur als geistreicher Causeur erscheinen, der das Paradoxe liebt. Diese Angriffe liessen die besten Kämpen Roms die Waffen der Wissenschaft ergreifen: somit wurde die traditionelle Ansicht vertieft, aber auch bestritten; die orientalische Wissenschaft namentlich protestantischer Forscher und tüchtiger Kenner des Rabbinismus leistete hilfreiche Hand; der fromme und gelehrte Einspruch von Delitzsch legte ein Bedenken nahe, das die Person Jesu selbst betrifft, während Resch das 'Hebräisch' der Alten unterstreicht: so gilt es noch einmal die Gründe abzuwägen, die sich im Lauf der Jahrhunderte als gewichtig bewährt haben[1].

II.

Die aramäische Sprache[2] ist ein Zweig des Nordsemitischen, des Sprachstammes, zu dem ausserdem noch die babylonisch-assyrische des Ostens und die kanaanäischen Sprachen des Westens, unter diesen auch die hebräische, gehören, während die südsemitischen Sprachen, das Arabische und Äthiopische, eine Gruppe für sich bilden. Die Träger dieser Sprachen, die Aramäer, sitzen in historischer Zeit zwischen den Babyloniern und Kanaanäern in der Mitte, ihr Gebiet erstreckt sich vom Fuss des Libanon und Hermon nordöstlich bis nach Mesopotamien, wo 'das Aram der beiden Ströme' ihre östliche Provinz bildet. Ihre Einwanderung in diese Gegenden bildet die dritte Epoche der semitischen Völkerwanderung, die etwa von 1600—600 v. Chr. gewährt haben mag[3]. Im Anfang des vorchristlichen Jahrtausends

[1] Noch heute liest man in J. Stalkers Leben Jesu (ins Deutsche übersetzt 1895 S. 11): 'Jesu beherrschte drei Sprachen'.

[2] Vergl. Nöldeke, die Namen der aramäischen Nation und Sprache Z.D.M.G. XXV.

[3] H. Winckler, Gesch. Israels in Einzeldarstellungen (Völker u. Staaten des Orients. 2). Leipzig 1895 T. I, S. 128.

haben sie es auch zu ansehnlichen Staatenbildungen gebracht; am bekanntesten ist uns das Reich von Damaskus, mit dem die Könige von Israel in mancherlei feindliche und freundliche Beziehungen getreten sind, zumeist aber bildeten sie wie die Völker Palästinas das Streitobjekt zwischen der babylonisch-assyrischen und der ägyptischen Grossmacht, bis in der Diadochenzeit hier das syrische Reich gegründet wurde, dem erst die Römer ein Ende machten. Viel grösser als ihre politische ist ihre Kulturbedeutung; sie waren die kommerziellen Vermittler zwischen dem Orient und dem Abendland; ihre Sprache wurde infolgedessen die Verkehrs- und dann auch die diplomatische Sprache von Vorderasien, wie es im zweiten Jahrtausend die babylonische gewesen war, und wie es im Westen und später auch in diesen Gegenden die griechische wurde. Das zeigen die keilinschriftlichen Verträge, die zugleich in assyrischer wie aramäischer Schrift abgefasst sind, die aramäischen Aufschriften auf assyrischen Gewichten, das zeigt auch ein Vorgang, der im A. T. berichtet ist: als im Jahre 701 Sanherib sich zur Belagerung Jerusalems anschickte, hielt der von ihm abgesandte Rabsake (Oberst) vor der Stadt eine Ansprache an die Vertreter Hiskias in hebräischer Sprache. Man bat ihn, er möge aramäisch reden, damit das Volk es nicht verstände; sie, die Geschäftsträger Hiskias, beherrschten diese Sprache. Aber der Rabsake wollte nicht in der Sprache der Diplomaten, sondern in der Volkssprache reden, weil er eben das Volk zu gewinnen gedachte (2. Kön. 18, 26 ff.). Nach der Auffassung des Esrabuches verkehrten auch die Perser mit ihren Statthaltern und den lokalen Gewalten Vorderasiens in aramäischer Sprache (vergl. die offiziellen Schriftstücke Esra 4, 8—22. 5, 7—17. 6, 6—12. 7, 11—26). Deutlicher bezeugen noch die persischen Satrapenmünzen aus Assyrien und Kleinasien bis zum Pontus Euxinus die Ausbreitung und allgemeine, wenn auch nicht ausschliessliche Herrschaft dieser Sprache im Perserreich: sie drang damals auch in Ägypten ein und fasste dort festen Fuss, wie zahlreiche

ägyptisch-aramäische Denkmäler bezeugen[1], auch der Hauran im Osten und die Nabatäer im Süden Palästinas nahmen sie an, ebenso die Samaritaner, nur Städte mit griechischer und ein Land mit entwickelter einheimischer Kultur wie Phönizien leisteten Widerstand. Da ist es denn kein Wunder, dass sie allmälig auch in Palästina selbst und bei den dortigen Juden Eingang fand.

Israel und Juda hatten ursprünglich die Sprache Kanaans gesprochen, mit andern Worten: die Sprache der später eingewanderten Hebräer, zu denen auch Moab, Ammon und Edom gehörten, war in historischer Zeit von der der ursprünglichen kananäischen Bevölkerung nicht wesentlich verschieden[2]. Die oben angeführte Erzählung 2. Kön. 18, 26 ff. zeigt, dass um 700 das Hebräische noch die Sprache des judäischen Volkes war, das damals noch kein Aramäisch verstand; im Norden hatte freilich damals schon die Ansiedlung fremder Kolonisten stattgefunden, die zum Teil aus aramäischem Sprachgebiete stammt (2. Kön. 17, 24; cf. Kautzsch a. a. O. S. 2). Ein Jahrhundert später beginnt nun aber deutlich der Einfluss der aramäischen Sprache auf die alttestamentliche Literatur sich bemerkbar zu machen, so namentlich bei Jeremias und bei Ezechiel, der ja fern vom heiligen Lande in aramäischer Umgebung schreibt. Weiterhin macht sich aramäischer Einfluss besonders in der Chronik, bei Hiob, sowie in einigen späten Psalmen, dann namentlich im Prediger geltend. Schliesslich begegnen uns im Buche Esra und in dem 167 v. Chr. verfassten Buche Daniel ganze Kapitel in aramäischer Sprache, die mit hebräisch geschriebenen abwechseln. Im Esrabuche liegt nun sehr wahrscheinlich eine ältere, ganz aramäische Quelle zu Grunde, der der Chronist nur wenige aramäische Zeilen hinzugefügt hat. Bei Daniel scheint die Wahl der aramäischen Sprache dadurch veranlasst zu sein, dass der Verfasser nach

---

[1] Riehm, HW.², S. 1421.

[2] Diese Erkenntnis schon bei Harduin und Vossius.

Mitteilung aramäisch gehaltener Reden in der ihm geläufigen Sprache noch eine Weile fortfährt, bis er dann mit Hebräisch einen neuen Ansatz macht [1]. Diese Neigung, bei gegebenem Anlass ins Aramäische zu verfallen, würde dann gut zeigen, wie geläufig ihm dies und wie unbequem ihm das Hebräische ist, und so kann man überhaupt annehmen, dass die späteren nachexilischen Stücke in hebräischer Sprache nicht aus lebendigem Sprachgefühl heraus entstanden, sondern das Erzeugnis einer gelehrten Schriftstellerei sind, die eine tote Sprache als eine traditionelle, darum für heilig geltende überkommen hat und sie nun kunstmässig handhabt, ganz entsprechend ähnlichen Erscheinungen in der heiligen Literatur der Inder und Perser und dem späteren Latein der Kirchenväter und Juristen.

Die Juden haben das Aramäische nicht aus dem Exil mitgebracht, in Palästina hat man niemals ostaramäisch geredet; es suchte sie vor den Thoren von Jerusalem selbst auf und drang durch Händler, ohne die man nicht fertig werden konnte (Neh. 13, 16. 20), in die Stadt selbst ein. Zur Zeit Nehemias (432) sprach man in Jerusalem noch 'judäisch' [2] und Nehemia verstand es, zudringliche Fremdsprachen abzuwehren (Neh. 13, 23 ff.). Indessen lässt das starke Eindringen aramäischer Elemente in den ängstlich gehüteten Kreis der religiösen Literatur darauf schliessen, dass in der Volkssprache, wo das Hebräische minder geschützt war, die allgemeine Verkehrssprache schnelle Fortschritte gemacht haben und schliesslich das Hebräische — bis auf ein bestimmtes Gebiet — ganz verdrängt haben wird. Ein Überwiegen der aramäischen Sprache kann man schon für die Zeit der Makkabäer annehmen. Abgesehen vom Buche Daniel legen

[1] cf. A. Kamphausen, das Buch Daniel u. die neuere Geschichtsforschung. Leipzig 1893. S. 13 u. A. 1. Von anderen wird eine aramäische Grundschrift angenommen (vgl. Kamphausen S. 13 u. 16) von König nachträgliche Übersetzung ins Hebräische.

[2] Neh. 8, 7. 8 handelt es sich nicht um ein übersetzen, sondern erklären (s. Kautzsch S. 19, A. 2).

dafür die aramäischen Stücke Zeugnis ab, die der Talmud aus dieser Zeit und von dieser Zeit ab aufbewahrt hat. Aus diesen lässt sich ersehen, dass auch die Rabbinen in ihrem Verkehr mit dem Volk aramäisch sprachen — insbesondere sind aramäische Aussprüche Hillels, des älteren Zeitgenossen Jesu, tradiert[1] —, dass auch das von den Rabbinen normierte Rechtsleben des Volkes mit seinen Pachtkontrakten, Schuldscheinen, Eheverträgen, Scheidebriefen und Freibriefen sich in dieser Sprache bewegte. Das Verzeichnis der Festtage, an denen nicht gefastet werden sollte, die s. g. Fastenrolle, das populäre Kaddischgebet und die Einleitungsworte zur Feier des Passahsfestes, also auch religiöse Formulare, die für Ungelehrte, Weiber und Kinder bestimmt waren, sind in der Volkssprache abgefasst; alte Weissagungsworte in dieser Sprache gingen um, unzählige Sprichwörter und volkstümliche Redeweisen bringt der Talmud in diesem Idiom. So bezeugt denn auch Philo ausdrücklich, dass die Juden das Pesach-Fest *πατρίῳ γλώττῃ πάσχα*, also auf aramäisch benannten. Von der Zeit der Makkabäer an begegnen auch Namen mit aramäischem Klang, die später die allgemein herrschenden werden; ich erinnere an den Namen der Makkabäer[2] selbst und den des Sira = סירא Panzer (oder iris oculi wie Mischna Bechor. 6, 2?).

Nicht zu verachten ist das Zeugnis des Josephus, der der Zeit Jesu um Jahrhunderte näher steht, als der Talmud. Wir werden ihn noch einmal hören müssen, wenn wir über die Verbreitung der griechischen Sprache seiner Zeit verhandeln; hier suchen wir ihm einige Aussagen über das Aramäische oder Hebräische, das in seinen Tagen in Kurs war, zu entlocken. Sein jüdischer Krieg, wie er uns vor-

---

[1] Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden[2] S. 76. — Dalman S. 12 § 3, 7.

[2] Die babylon. Gemara erklärt das מַקְבָן der Mischna (Bechor. VII, 1): einer dessen Kopf dem Spitzhammer (מקבא) gleicht (Bechor. 43b) s. Dalman S. 142, A. 1.

liegt, ist nach seiner Angabe eine zweite Ausgabe, die für die gebildete griechisch redende Welt veranstaltet war, seinen Landsleuten 'da drüben im Osten' hatte er diese seine Geschichte als Selbstrechtfertigung und Mahnung zu weltklugem Verzicht auf ihre Selbständigkeit vorher in ihrer Sprache erzählt[1]. In eben diesem Buche berichtet er, dass er schon einmal dieser kluge Mahner gewesen, als Titus ihn, den Überläufer, zu den Belagerten von Jerusalem gesandt, in der Hoffnung, dass man den Landsmann willig annehmen werde. Josephus dokumentiert sich als solcher, indem er sie *τῇ πατρίῳ γλώσσῃ* oder *ἑβραΐζων* anredete[2]. Man kann es nun wohl für wahrscheinlich halten, dass einer als Schriftsteller sich des feierlichen Hebräisch bedient, bei einer Belagerung aber, wo man es mit dem Volke zu thun hat, wird man so volkstümlich wie möglich reden. Und dass damals das Aramäische dem Volke geläufiger war, wie das Hebräische, will selbst Delitzsch nicht leugnen. Indes wir setzen dabei vielleicht voraus, was zu erweisen ist, dass das Hebräische nur Sprache der Gebildeten war: vielleicht kam es dem Josephus gerade auf einen feierlichen Effekt an. Aber nach Josephus sagen die *Ἑβραῖοι* für rot *ἀδωμά;* sie nennen das Pfingstfest *ἀσαρθά*[3], also auf aramäisch, geradeso wie Ostern bei Philo *τῇ πατρίῳ γλώσσῃ πάσχα* heisst. Bei beiden handelt es sich um ein religiöses Fest, wo Gelegenheit gewesen wäre, einen feierlichen Ausdruck anzubringen. So wird denn wohl Josephus unter *τῇ πατρίῳ γλώσσῃ* ebenso wie Philo und unter *ἑβραΐζων* für seine Zeit das Aramäische verstanden haben: diese Schriftsteller sehen eben ihre Muttersprache als die jetzige Sprache der Hebräer, also für hebräisch an, womit sie nicht ausschliessen,

---

[1] *προεθέμην ἐγὼ τοῖς κατὰ τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν Ἑλλάδι γλώσσῃ μεταβαλὼν ἃ τοῖς ἄνω βαρβάροις τῇ πατρίῳ συντάξας ἀνέπεμψα πρότερον ἀφηγήσασθαι.* Bell. jud. prooem. 1.

[2] Bell. jud. V, 9, 2. VI, 2, 1.

[3] Ant. II, 1, 1. III, 10, 6; vgl. auch *φρουρέας* Ant. XI, 6, 13 Purim = פורייא.

dass die ʻAltenʼ ihr altes Hebräisch, die heilige Sprache gebrauchten. Ja, Josephus mochte, was auch möglich ist, hebräisch schreiben und aramäisch zum Volke sprechen, und beides kann er gleich benennen. Das eine war eben das Hebräisch, das man schrieb, das andere das der freien Rede, ein Unterschied wie zwischen deutsch und deutsch in hochdeutsch und plattdeutsch[1].

Ausser dem *ἀσαρθά* = עצרתא Pfingsten[2] und *ἀδωμά* = אדומא rot findet sich bei Josephus noch — wieder aus dem Kultusgebiet — das aramäische Wort für Priester *χααναίας* Acc. plur. Antiqu. III, 7, 1 = כהניא (von כהן oder כהין[3]. Erwähnt sei noch ein babylonisches Fremdwort, das persische hemjân Gurt (hebr. אבנט), das auch ins babylonische (Erubin 104b. Megill. 26b) und jerusalemische (Onkelos: Exod. 28, 4. 39, 29; jer. Exod. 28, 28) Aramäisch übergegangen ist (*Ἐμία* Ant. III, 7, 2). Dies Wort ist auch ins Arabische und Syrische gedrungen und beweist nichts für das Aramäische speziell[4]. Aus der Mitteilung des Beinamens *Χαγείρας* = חגירא (lahm)[5] Bell. jud. V, 11, 5 sieht man nur, dass man zu Adiabene am Lykus aramäisch sprach; höchstens kommt in betracht, dass Josephus das Wort versteht und erklärt. Aramäisch sind die Namenbildungen *Ἐλεάζαρος* Ant. II, 13, 1 und *Εὔεα* (Ant. I, 1, 2), bei einigen Etymologien schiebt sich dem hebräischen Wort ganz unwillkürlich die aramäische Bedeutung unter, so wenn er פישון *φεισών* Ant. I, 1, 3 mit *πληθύς* erklärt, so denkt er an aram. פוש ʻzahlreich seinʼ; ebenso versteht man *Ζαβουλών* = *ἠνεχυρασμένος* (verpfändet) Ant. I, 19, 7 nur aus syr. זבד, donum nuptiale[6].

---

[1] Siegfried, ZATW. 1883 S. 33 denkt nur an das Aramäische. Aber verstanden hätten die gebildeten seiner Landsleute ihn auch hebräisch.

[2] Vergl. Dalman S. 115, A. 3.

[3] ib. S. 119, A. 3.

[4] Lagarde, Reliqu. jur. eccl. gr. XXXVII. Ges. Abhandl. S. 39.

[5] Dalman S. 124, A. 1.

[6] Siegfried a. a. O. S. 48.

Die Schwierigkeit, die der Doppelsinn von 'hebräisch' bereitet, liegt auch in der Apostelgeschichte vor. Da aber Juden, die damals in Jerusalem leben, 6, 1 Ἑβραῖοι heissen (vgl. 2 Cor. 11, 22; Phil. 3, 5), so braucht auch hier Ἑβραϊστί weiter nichts zu bedeuten, als die damalige Judensprache im Gegensatz zur Weltsprache, wie das bei Johannes am Tage liegt (Joh. 5, 2 ἑβραϊστὶ Βηϑζαϑά; 19, 13 ἑβρ. Γαββαϑᾶ; v. 17 Γολγοϑᾶ). Wenn nun freilich die Juden Act. 22, 2 ganz besonders acht geben, weil Paulus ἑβραΐδι διαλέκτῳ spricht, so scheint das doch für sie etwas besonders feierliches zu sein, und man hätte also an das alte Hebräisch zu denken. Die Sache kann aber auch so liegen, dass man von einem auswärtigen Juden zunächst nur Griechisch erwartete; es wollten also zuerst nur die zuhören, die Griechisch verstanden, und das waren damals zur Festzeit tausende (πολλῆς σιγῆς γενομένης 21, 40), hernach dann aber auch das Volk von Jerusalem (μᾶλλον παρέσχον ἡσυχίαν 22, 2).

Haben wir in der Erklärung der ἑβραῒς διάλεκτος bei Josephus und in Act. das rechte getroffen, so würde gerade diese Selbstverständlichkeit des Gebrauchs zeigen, dass Aramäisch eben die Sprache der damaligen Hebräer war, das alte Hebräisch aber heilige Kirchen-, eventuell auch Schriftsprache. Ganz unbekannt war darum die hebräische Sprache dem Volke doch nicht. In den Synagogen wurde Tora und Propheten, wie die Tradition in grosser Einstimmigkeit berichtet, in hebräischer Sprache vorgelesen, das Schma-Gebet (Höre Israel...) und das Schemone-Esre, das Achtzehngebet [1] mussten täglich in hebräischer Sprache gebetet werden; dasselbe galt für die ganze Reihe der Segnungen, die über Speise und Trank am Morgen und Abend bei festlichen Gelegenheiten gesprochen wurden. Ebenso wurden auch

[1] Das שמע besteht aus den Abschnitten Deut. 6, 4—9. 11, 13—21, Num 15, 37—41. Schürer, Jüd. Gesch. II, S. 377, bes. 382 f. Die 18 Bitten ibid. S. 384 ff.

der aaronitische Segen im Tempel, sowie die Psalmen hebräisch vorgetragen, und auch als Schlachtgesänge der Makkabäer (II, 12, 37. 15, 29) sind hebräische Psalmen zu denken (Ps. 68. 83. 110?). Selbstverständlich ist, dass die Schriftgelehrten die Kenntnis des Hebräischen unter sich fortpflanzten; dass sie sich auch in ihrer Disputation dieser Sprache bedienten, erhellt daraus, dass die späteren Aufzeichnungen ihrer Verhandlungen Mischna, Gemara und Midraschim sämtlich hebräisch abgefasst sind. Die heilige Literatur wurde überhaupt, auch als das ganze Volk nicht mehr hebräisch sprach, vorwiegend in der heiligen Sprache — so hiess jetzt das Hebräische im Gegensatz zu der der Ungelehrten — הדיוטות (*ἰδιῶται*) geschrieben. So die Bücher Sirach und Tobit[1], die Psalmen Salomos (zur Zeit des Pompejus 63 v. Chr.[2]), die Sprüche der Väter. Hingegen halte ich es für wahrscheinlich, dass aus der apokalyptischen Literatur wenigstens das Buch Henoch aramäisch abgefasst war, und dasselbe kann, da diese Literatur nicht unter Kontrolle der Schriftgelehrten stand, auch von anderen Schriften dieser Art gelten.

Es fragt sich nun, wie weit das Volk das Hebräische, mit dem es immer noch in Berührung kam, wirklich verstanden hat. Schon in der Mischna (um 150 n. Chr.) wird, natürlich auf Grund älterer Tradition, die sehr wohl auf Jesu Zeit und noch weiter zurückgehen kann[3], angeordnet, dass der vorgelesene Text von einem im Dolmetschen Geübten dem Volke übersetzt werden solle[4], und zwar so, dass von der Tora je ein Vers, von den Propheten je drei Verse erst gelesen und dann übersetzt werden. Ebenso bringt schon die Mischna, weiterhin dann die Gemara genaue

---

[1] Zunz[2] S. 8, A. d. Bei Tobit hält Schürer II, S. 606 das Griechische für original, was wenig wahrscheinlich ist.

[2] Wellhausen, Phar. u. Sadd. S. 131 ff. — Schürer II, S. 591.

[3] Da schon Lehrer des 2. Jahrh. diese Bestimmungen kommentieren, so haben sie schon im 1. Jahrh. bestanden.

[4] Mischna Megilla 4, 5. 10.

Bestimmungen über die Weise dieser Übersetzungen. Es wird angegeben, welche Stücke vorgelesen, aber nicht übersetzt werden sollen, es wird vor allzufreier, vor beschönigender und allegorisierender Übersetzung gewarnt[1]. Der Dolmetscher soll die Übersetzung nicht vorlesen, sondern frei vortragen. Bald findet sich auch die Bestimmung, dass das Targum nicht aufgeschrieben werden soll. Doch existiert schon zu Zeiten des Gameliel I., des Zeitgenossen der Apostel, ein schriftliches Hiobtargum, das er allerdings beseitigt wissen will[2]. Später entstehen unbeanstandet 'Targume' zunächst zu dem Pentateuch, dann zu den Propheten, zum Buche Esther und später auch zu den übrigen Hagiographen, deren Studium sogar empfohlen wird[3]; die letzten Propheten, selbst Moses sollen sie verfasst haben[4]. Aus späterer Zeit sei als Beweis für die Notwendigkeit einer Übersetzung erwähnt, dass am 9. Ab, am Tage der Zerstörung Jerusalems, die Klagelieder von einem Kundigen übersetzt werden sollten, damit Volk, Weiber und Kinder sie verständen[5].

Wann die später geltenden Bestimmungen[6] über den Vorleser entstanden sind, lässt sich nicht sagen. Nach Philo[7] geschah die Vorlesung durch einen Priester oder einen Ältesten. Nach talmudischer Bestimmung werden am Sabbat sieben aus der Gemeinde aufgerufen, und zwar soll der Priester und nach ihm der Levit vor dem Laien den Vorrang haben, später haben die Gelehrten den ersten Rang für sich in Anspruch genommen, falls der Priester unwissend

---

[1] Hamburger RE. für Bibel u. Talmud S. 1171 ff.

[2] j. Schabbat 15c; b. Schabbath 15a.

[3] Berachot 8a.

[4] Kidduschin 49a. Megilla 3a.

[5] Zunz[2] S. 9.

[6] Hamburger S. 1267. Schürer II, 378 ff.

[7] M. II, p. 630 f. Euseb. praep. evang c. VIII, 7, 13 *τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων ἀναγινώσκει τοὺς ἱεροὺς νόμους αὐτοῖς.*

ist. Nach dem Talmud kann man annehmen, dass möglichst des Lesens Kundige aufgerufen wurden, deren es immer mehrere gegeben haben wird; es ist aber auch der Fall vorgesehen, dass in einem Ort nur ein des Lesens Kundiger vorhanden ist. Jedenfalls lassen sich hieraus keine Schlüsse auf eine nur irgend wie verbreitete Kenntnis des Hebräischen auch unter den Gebildeten ziehen; die erwähnte Fähigkeit des Lesens bezieht sich nicht auf Verständnis des Inhalts, sondern, wie die talmudischen Beispiele zeigen, auf richtige Aussprache der Konsonanten[1], selbstverständlich auch auf richtige Ergänzung der fehlenden Vokalisation, und besonders auf Wohlklang und richtigen 'Gesang'[2]. Übrigens wagten auch die Rabbinen nur nach gehöriger Vorbereitung vorzulesen, die spätere Zeit kennt einen eigenen Souffleur für die ungelehrten Vorleser. — Die allgemeine Notwendigkeit eines Übersetzers lässt aber ziemlich sicher darauf schliessen, dass ein Verständnis des Urtextes beim Volke nicht vorausgesetzt wurde.

Die Möglichkeit einer allgemeinen Kenntnis des Hebräischen lässt sich nun freilich statuieren, wenn man an die vielleicht schon zur Zeit Jesu bestehende Einrichtung der Jugendschulen denkt[3]. Schon zu Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts soll Simon ben Schetah gemeinsamen Schulunterricht angeordnet haben. Ursprünglich seien derartige Schulen nur in Jerusalem gewesen, dann habe jeder Bezirk eine gehabt, schliesslich seien durch den Hohenpriester (!) Jesus ben Gamaliel in jeder Stadt Lehrer eingesetzt worden. Es fragt sich aber, ob hier nicht wie so oft im Talmud spätere Verhältnisse in ältere Zeit zurückdatiert sind. Eine weitere Verbreitung solcher Schulen lässt sich für das dritte nachchristliche Jahrhundert nachweisen und ist sehr wahrscheinlich auch für noch frühere Zeit anzu-

[1] j. Berachot 4d; b. Megilla 24b.

[2] Rosch haschschana 32a.

[3] Hamburger S. 1102 ff.

nehmen; schon die Mischna setzt voraus, dass der חַזָּן, der Synagogenaufseher, eine Schule halten solle [1]. Noch älter ist natürlich die Sitte, dass sich um einen oder etliche berühmte Lehrer Schüler sammelten, die 'den Staub ihrer Füsse tranken, ihre Lehre aufsogen, wie der Schwamm das Wasser und bewahrten wie ein ausgemauerter Brunnen': dabei handelt es sich aber nur um den akroamatischen Unterricht an solchen, die selbst Schriftgelehrte werden wollten, d. h. um Anhörung der Disputation, in die sie später auch mit hereingezogen wurden. Was nun die Jugendschulen anbetrifft, über deren Existenz für die Zeit Jesu uns nichts bekannt ist, so hatten sie nur die Aufgabe, neben Schreiben und Lesen, was an der Hand von Lesetafeln geschah, vor allem auch die Tora zu lehren, d. h. sowohl die Bestimmungen der Bibel wie der Tradition, und zwar geschah dies in der Weise, dass die wichtigsten Sätze wie vor allem das Schma den Kindern immer wieder vorgesagt wurden, bis sie sie konnten. Über einen systematischen Unterricht in der heiligen Sprache, über ein zusammenhängendes Studium des alttestamentlichen Textes ist nichts berichtet. Seine Kenntnis der biblischen Geschichte, der Propheten und Psalmen scheint das Volk teils durch den traditionellen Unterricht des Hauses [2], wo die Kinder schon früh die üblichen Gebete lernten [3], teils durch den Besuch der Synagoge gewonnen zu haben. Hier trat zu der Vorlesung noch die Predigt hinzu, die die ortsansässigen oder durchreisenden Rabbinen oder wer sich sonst dazu berufen fühlte, natürlich in der Landessprache hielten.

Hiernach beschränkte sich die Kenntnis des Hebräischen beim gemeinen Mann, soweit er nicht schriftgelehrt war — und das nannte man damals 'gebildet' —, auf das gedächtnismässige Festhalten einiger Sprüche, Gebete und Psalmen:

---

[1] Schabbat I, 3.
[2] Deut. 11, 19.
[3] Sukka 42a.

im Übrigen vollzog sich sein häuslicher, bürgerlicher, rechtlicher und religiöser Verkehr in aramäischer Sprache [1].

Demnach ist anzunehmen, dass auch für Jesus und seine Jünger das Aramäische Mutter- und Verkehrssprache war, dass sie vor dem Volke, von dem sie doch verstanden werden wollten, aramäisch predigten; ja, man wird fragen dürfen, in wie weit Jesus selbst des Hebräischen überhaupt mächtig war.

Hiermit stimmt denn auch der Befund im N. T. überein.

10 Um vom allgemeinen anzufangen, so sehen wir auf Schritt und Tritt die aramäisch redende Umgebung: Aramäisch sind die Namen der auftretenden Personen, soweit sie nicht älterer Herkunft sind. Am deutlichsten tritt das hervor bei den mit בר Sohn zusammengesetzten: *Βαραββᾶς*
15 Marc. 15, 7 = בר* אבא* für אביה (142 u. A. 7) [2]; *Βαρθολομαῖος* Marc. 3, 18 = בר תלמי* Sohn des Ptolemäus (?) (148 u. A. 3); *Βαριησοῦς* Act. 13, 6 = בר ישו* für ישוע (158, A. 3); *Βαριωνᾶ* Matth. 16, 17 = בר יוחנא* (142, A. 9) cf. Joh. 21, 15 ff.: *Σίμων Ἰωάννου* [3]; *Βαρνάβας* Act. 4, 36 =
20 בר נחוא (?) '*υἱὸς παρακλήσεως*', vielleicht Sohn des Nach-

---

[1] Die Münzen der Makkabäer tragen hebräische Aufschrift (s. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I, S. 212, 218 u. ö.). Das beweist natürlich für die gesprochene Sprache so wenig etwas, wie die lateinische Inschrift auf preussischen Thalern für die Sprache der 'Ladendiener und Bauern', die damit umgehen (vergl. Zahn, Forschungen I S. 43 A. 1). Sollte sich aber ein nachbiblisches Wort auf den Münzen finden (Neubauer p. 45), so erklärt sich das aus den Bedürfnissen einer späteren Zeit und beweist nicht, dass wir es mit einer lebenden Sprache zu thun haben. Vergl. aber für חבר Schürer a. a. O. S. 212.

[2] Für die mit einem Stern versehenen hat Dalman jüdische u. a. Parallelen beigebracht. Die Zahlen bezeichnen die Seiten bei Dalman. Von neutestamentlichen Stellen ist immer nur eine angeführt, bei Parallelstellen die vermutlich ursprüngliche. Die entsprechenden Namen finden sich im Talmud und bei Josephus, aber auch auf den Denkmälern der oben genannten heidnischen Völker.

[3] *Ἰωνᾶ* ist erst im Griechischen aus *Ἰωανᾶ* contrahiert.

ma(n) oder Nehemia (142, A. 1)[1]; *Βαρσαββᾶς* Act. 1, 23 = בר שבא* (143, A. 10) für שבתי; *Βαρτιμαῖος* Marc. 10, 46 = בר טמי '*υἱὸς Τιμαίου*'. Hier treten uns schon mehrfach die charakteristischen Verkürzungen älterer Eigennamen
5 entgegen, wie sie dem damaligen Aramäismus, auch dem der Nabatäer und Palmyrener eigentümlich sind, z. B.: *Ματθαῖος* Matth. 9, 9 = מתי* aus מתתיה (142 u. A. 2); *Ζακχαῖος* Luc. 19, 2 = זכאי* von זכריה (142 u. A. 3); *Ζεβεδαῖος* Marc. 1, 19 u. ö. זבדיה (ib. u. A. 4); *Ἀλφαῖος*
10 Marc. 2, 14 חלפי (חילפיי*) von חלפיה (ib. u. A. 8); *Ἄννας* Joh. 18, 13 = חנה* aus חנניה (143 u. A. 9). Zum Teil gehen diese Abkürzungen auf griechische Eigennamen zurück, wie תלמי auf *Πτολεμαῖος* (s. o.); *Θαδδαῖος* Matth. 10, 3 = תדאי*; *Θευδᾶς* תוודס* auf *Θεόδοτος* o. d. ä. (143, A. 3.
15 4); *Κλεόπας* Luc. 24, 18; *Κλωπᾶς* Joh. 19, 25 (=?) auf *Κλεόπατρος* (142, A. 8). Gut aramäisch ist der Name *Θωμᾶς* Marc. 3, 18 = תאומא Zwilling (112, A. 4), *Μάρθα* Luc. 10, 40 = מרתא Herrin (121, A. 1), *Ταβιθᾶ* Act. 9, 36 = טביתא Gazelle (109, A. 5); sie tragen zugleich in dem Schluss-A
20 das Zeichen des Status emphaticus an sich, wodurch im Aramäischen der Artikel ersetzt wird (vergl. *Κηφᾶς* = כיפא s. u.). Ebenso steht es mit den Ortsnamen: *Βηθζαθά* Joh. 5, 2 W. H. = בית זיתא Ölbaumort (115, A. 1. Kautzsch 9)[2];

[1] Hieronymus stellt drei Deutungen zur Wahl: filius prophethae, vel filius venientis, vel ut plerique putant filius consolationis. Deissmann (Bibelstudien 175 ff.) zieht den neuerdings in Nordsyrien nachgewiesenen Namen *Βαρνεβοῦς* (= *Ἀπολλινάριος*, also 'Sohn des Nebo') zur Vergleichung heran. In der That bedeutet der Wechsel von *E* und *A* keine Schwierigkeit; denn abgesehen von den Transkriptionen der LXX ist zu bedenken, dass der assyrische Gott nabu heisst und — was hier wichtiger ist, von D. aber nicht erwähnt wird — dass Gott, Berg, Stadt hebr. נְבִי heissen; Schwa wird aber oft mit *a* wiedergegeben.

[2] Josephus bell. jud. V, 4, 2 *Βηζεθά*. בי für בית ist auch sonst zu belegen. Die Deutung des Josephus *καινὴ πόλις* = בי חדשת ist sprachlich unmöglich; Siegfried a. a. O. S. 52 urteilt allerdings günstiger.

Βηθσαϊδά(ν) Joh. 1, 45, Marc. 6, 45 = בית צידא Ort des (Fisch-)Fangs (109, A. 3); *Ναζαρά* Matth. 4, 13, Luc. 4, 16, *Ναζαρέτ* (Luc. 1, 26), *Ναζαρέθ* (Matth. 21, 11) = נָצְרַה, נָצְרַת Wache (119, A. 1); eine Ölkelter bei Jerusalem führt den Namen *Γεθσημανεῖ* Marc. 14, 32 = גת שמני (abgekürzter Plural für שמנין) (152 u. A. 1); ein schädelförmiger Hügel *Γολγοθά* Marc. 15, 22 = גולגלתא (der Ausfall des zweiten ל stammt erst aus dem Griechischen) (132, A.). Der Name des Act. 1, 19 erwähnten Ackers ist *Ἀκελδαμάχ*, was entweder = חֲקַל דְּמָא *χωρίον αἵματος* oder wie Klostermann vermutet hat = חקל דְּמָךְ (Dalm. דְּמָךְ 161, A. 6) Ort des Schlummers (דמך = *κοιμᾶν*) = Friedhof ist [1].

Der Dämonische, den Jesus im Land der Gadarener heilt, nennt den Namen seines Dämons *λεγιών* Marc. 5, 9, weil ihrer 'viel ist'. Das ist das lateinische legio, was aber als ליגיונא ins aramäische übergegangen ist und dort auch den Befehlshaber der Legion bedeutet (Berach. 32b. Wajjikra r. P. 30, cf. Levy Ch. W. B. I 403 a); diese Bedeutung passt hier am besten, da zunächst nur einer redet. Den Teufel nennt man im Judentum und im Anschluss daran im Urchristentum (Matth. 4, 11. Justin I, 28) סטנא mit dem Status emphaticus oder *Βεε(λ)ζεβούλ* Marc. 3, 22 u. ö. = בעל זבול. Den Ausgangspunkt bildet בעל זבוב, der Name des ekronitischen Fliegengottes. Dass man aber gerade hieraus den Namen des Teufels und zwar auf diese Weise gebildet hat, hängt wohl damit zusammen, dass זְבֶל im Aramäischen Mist, Dünger bedeutet [2]. Damit sind wir schon auf das religiöse Gebiet übergegangen. In dieser Hinsicht ist noch zu bemerken, dass *ὡσαννά* (Marc. 11, 9)

---

[1] Dagegen spricht, dass דמך 'entschlafen' nur Verbum ist und man ein Substantiv erwartet. Neubauer p. 56 n. 7. Auch ist diese Bezeichnung des Friedhofs sonst nicht nachzuweisen. Übrigens hat das deutsche 'Friedhof' (= Freithof) ursprünglich mit 'friedlich schlummern' nichts zu thun.

[2] זַבֵּיל 'Düngen' kommt im Talmud vom Götzenopfer vor. Riehm, H. W.² S. 158 f. Kautzsch S. 9. Dalman S. 105, A. 2.

im Aramäischen eigentlich 'rette uns' (statt: 'hilf uns' im Hebr.) heissen würde, indessen ist eine wirkliche Umdeutung, die manche annehmen (Merx, Kautzsch, Schmiedel), überhaupt und nach dem Zusammenhang nicht wahrscheinlich [1]. Dass die Urgemeinde, die aus dem Jüngerkreis Jesu hervorging, auch ihre feierlichsten religiösen Worte aramäisch wiedergab, bezeugt das urchristliche Symbolum *μαρανάθά* (Lagarde *μαρὰν ἀθᾶ*) (1. Cor. 16, 22. Didache X, 6), was jedenfalls nicht heisst: unser Herr kommt, sondern entweder wie es die Kirchenväter übersetzen: unser Herr ist gekommen [2] oder besser = מָרַנָא תָא, Unser Herr, komm [3] zu nehmen ist. Natürlich sagte man auch in der Urgemeinde wie in der Umgebung Jesu פסחא (*πάσχα* Marc. 14, 1) und שַׁבתא (woraus sich die Pluralform *σάββατα* erklärt). So wird man dem Herrn wohl schon zu seinen Lebzeiten die allgemein ehrende Anrede מרי dargebracht haben (Matth. 7, 21); daneben hat man ihn aber auch mit dem Titel der Gelehrten *ῥαββεί* [4] = רבי angeredet (Marc. 9, 5); eine besondere Ehrung bedeutet *ῥαββουνί* (D. bei Joh.: *ῥαββωνεί*) Marc. 10, 51; Joh. 20, 16 = רִבּוֹנִי mein Gebieter (Dalman S. 140, A. 1).

Lebt so Jesu weitere und nähere Umgebung, auch wo es sich um religiöse Sprache handelt, durchaus im Aramäischen, so legen die Evangelien nicht minder deutliches

---

[1] Dalman S. 198, A. 3. Kautzsch, S. 173. cf. Hieron. Epist. XX, 65: corrupte propter ignorantiam dicimus osanna.

[2] Field, Otium Novicense III. Oxf. 1881 p. 110 f. Kautzsch S. 174.

[3] Bickell, Zeitschrift f. kath. Theol. VIII, S. 403, A. 3. — Halévy (Revue des études juives IX, p. 9) nach nabatäisch מראנא, Nöldeke, ZDMG. XXIV, S. 98 nach de Vogüé Inscript. sém. 23. 24 מרן; cf. Apoc. 22, 20.

[4] Zur Zeit des Josephus und des Neuen Testaments wird das *ει* ganz allgemein als langes i gesprochen. Will man dies nicht durchführen — die Konsequenzen sind zu weitgehend — so sollte man doch wenigstens nicht Daweid, rabbonei, sabachthanei lesen, da man doch weiss, dass so nie gesprochen ist.

Zeugnis dafür ab, dass er selbst aramäisch redete und dachte. Fangen wir vom Äusserlichen an. Das Geld nennt Jesus *μαμωνᾶ(ά)* = מָמוֹנָא, stat. emph. von ממון (Matth. 6, 24). Die Erhaltung dieses gut aramäischen Wortes [1] ist dem Umstande zu danken, dass Matth. 6, 24. Luc. 16, 13 das Geld Gott wie eine Person oder wie ein Götze gegenübergestellt und beide zusammen ausdrücklich als zwei Herren bezeichnet werden; so lag es nahe Mamon als Eigennamen zu fassen. Luc. 16, 9. 11 zeigt aber, dass es auch sonst in Gebrauch war, denn das *ὅταν ἐκλίπῃ* kann sich doch nur auf wirkliches Geld beziehen [2]. — Das Scheltwort: ʻdu leerer Kopfʼ führt Jesus in der echt volkstümlichen Abkürzung *ῥακά* (*ῥαχά* S. D.) Matth. 5, 22 an [3]. Dem Simon legt er den Namen כֵּיפָא ʻFelsʼ bei (Marc. 3, 16), mit dem ihn Paulus mehrfach nennt (1. Cor. 1, 12. 3, 22. 9, 5. 15, 5. Gal. 2, 9. cf. Joh. 1, 43) — der entsprechende griechische Name Petrus findet sich auch sonst im Judentum [4] und ist vielleicht ursprünglich Abkürzung eines antiken Namens wie Petronius — und die Söhne Zebedäi nennt er *Βοανηργές* (Marc. 3, 17), was vielleicht *Βανηρογές* בְּנֵי רְגֵז [5]

---

[1] So ist Prov. 3, 9 übersetzt: יקיר לאלהא מן ממונך Ehre Gott von deinem Gelde.

[2] ממון kommt auch auf phönicischen Grabinschriften vor; Augustinus (quaest. ev. 34) kennt es als punisches Wort (= lucrum). Die Herkunft ist dunkel. Die Ableitung von אמן (Grimm. Lex. N. T.) ist gesucht. Für מטמון repositum von טמן, das schon H. Grotius, dann Gesenius im Thesaurus p. 582 vorschlägt, müsste man mindestens mit Lagarde (Uebersicht S. 185), מעמון, das aramäische Äquivalent für maḍmûn (Mittlgn. I, 229), einsetzen. Die Rabbinen denken an מנה; das entsprechende Verb wäre aber [מון], was Sam. Borchart und neuerdings Levy postulieren. Dalman nimmt Umbildung eines hebräischen Fremdworts an. Jensen (im lex. Syr. von Brockelmann 1895 S. 188 b) vermutet gar Abstammung von מנמן ʻquidquidʼ. Kurz, über ʻalles möglicheʼ sind wir noch nicht herausgekommen.

[3] Dalman S. 138. Kautzsch S. 10. ריקא* ist abgekürzt aus רֵיקָן.

[4] פטרוס Ber. r. P. 92, פיטס j. Ab. sara 42 c. Dalman S. 147.

[5] Syr. בני רגשי von רגש rauschen, toben; so auch H. Grotius.

zu lesen ist und dann 'zornige Leute' bedeuten würde (Dalman S. 112 רגיז* s. A. 2).

Gewiss haben sich die Machtworte, mit denen Jesus den Kranken Heilung zusagte oder zuteil werden liess, den Hörern tief eingeprägt; war es doch als ob sich die Heilung an den Klang der Worte knüpfte, und so haben sich die griechisch redenden Christen, soweit es ging, den Laut dieser Worte zu merken versucht[1]. Dahin gehört das *ἐφφαθά*: אֶפְּתַח oder אֶפַּתַּח thue dich auf (Marc. 7, 34). Wir haben hier die dem Aramäischen eigentümliche Passivbildung mit אֶת vor uns, ein Itpeel oder Itpaal (Dalman S. 222 A. 1) und zwar im Imperativ. Das ת ist, wie das öfter vorkommt, vor פ ausgefallen (Dalman S. 202). Jedenfalls handelt es sich hier um ein Singular (vergl. Marc. *διανοίχθητι*); es kann dieser Befehl entweder auf die Zunge gehen, die zuletzt erwähnt ist, oder auf das Band, das sein Gehör wie seine Zunge fesselte (*ἐλύθη ὁ δεσμός* v. 35), oder endlich auf den Himmel, zu dem Jesus aufschaut (Jes. 63, 19. Mal. 3, 10).

Ebenso ist uns der Weckruf aufbewahrt, den Jesus

Marc.: *υἱοὶ βροντῆς*, mit Erinnerung an Hiob 37, 2, wo רֹגֶז = 'Donner' ist.

[1] Hug Einleitung[2] II, S. 49 f. erhebt Klage über das allzugrosse Gewicht, das man auf diese aramäischen Sätze im Munde Jesu lege. Man könne gerade daraus, dass nur sie aramäisch angeführt seien, folgern, dass Jesus sonst griechisch geredet habe. Ob sich hiergegen etwas einwenden lasse? Das oben gesagte möchte darauf antworten. Die fremde Sprache hat etwas geheimnisvolles; den Griechen klang besonders das Hebräische 'mystisch', wie Zauberpapyri (vergl. A. Dietrich, Abraxas 1891), Zaubertafeln (eine Probe bei A. Deissmann, a. a. O. S. 25 ff.), orphische und gnostische Formeln (cf. Iren. I, 21, 3 *Ἑβραϊκά τινα ὀνόματα ἐπιλέγουσι, πρὸς τὸ μᾶλλον καταπλήξασθαι τοὺς τελειουμένους*; s. Keim, Gesch. Jesu von Naz. II, 150, A. 4) zeigen. Unberechtigt ist aber die Folgerung von Keim, (a. a. O. im Text), dass die 'späteren' Evangelisten erst diese Worte in aramäische Sprache 'wickeln'. Sie schrieben doch nicht die Geschichte Jesu, wie Lukian seinen 'Alexander' (Luc. Alex. 13)!

dem Töchterlein des Jairus zurief, Marc. 5, 41: *Ταλιθὰ κούμ(ι)· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε.* Bei טליתא ist Wahl des Wortes wie Bildung des Femininums spezifisch galiläisch, das Verbum sollte im Fem. קוּמִי lauten; in volkstümlicher Rede wird dieser Unterschied aber auch sonst wohl ausser acht gelassen (cf. Dalman S. 266, A. 1).

Dass Jesus sich auch im Gebet des Aramäischen bedient, auch da, wo es sich um seinen persönlichsten Verkehr mit Gott handelt, zeigt die Gebetsanrede *ἀββᾶ* אבא, die er in Gethsemane gebraucht (Marc. 14, 36). Und dass ihm auch sonst in den ernstesten Momenten seines Lebens und auch da, wo er keine Rücksicht auf andere zu nehmen hatte, das Aramäische das Natürlichste war, zeigt der Ruf am Kreuz: *Ἐλωΐ ἐλωΐ λεμὰ σαβαχθανεί*[1] (Marc. 15, 34), zugleich ein Beweis, dass Jesu das A. T. in aramäischer Übersetzung am geläufigsten war. (Das *ει* im Griechischen wie ī zu sprechen, s. o. S. 45, A. 5, statt des *ω* wäre langes *a* zu erwarten אֱלָהִי Dalman S. 123.) Es liegt entweder eine dunklere Aussprache des Kamez vor, was allerdings eine seltene Ausnahme wäre (Siegfried, ZATW. 1884, S. 75), oder eine Anlehnung des Schreibers ans Hebräische, wie sie auch der Cod. D. bei Matth. und Marc., hier auch der Cod. B. in dem hebräischen *λαμά* aufweist. Das *χ* ist in griechischem Munde durch Einwirkung des folgenden *ϑ* entstanden[2], wie Matth. 27, 46 B., Marc. 15, 34 (lat.) *σαβακτανεί* der *T*-Laut sich nach dem *κ* gerichtet hat (Dalman, S. 304, A. 2).

In den äusserlichsten wie den innerlichsten Beziehungen bedient sich Jesus ebenso wie seine älteste Gemeinde der Volkssprache; diese allein war auch dem Volke wirklich vertraut. Danach beurteile man nun die Worte von Resch (s. o. S. 30). Man kann sich nichts verkehrteres denken, als eine solche Darstellung Jesu, der durch und durch ein Mann des Volkes war, der gerade mit den unkirchlichen Leuten

---

[1] אלהי אלהי לָמָה שְׁבַקְתָּנִי

[2] So schon Bengel, Gnomon z. St.

am liebsten verkehrte und mit den hochkirchlichen Pharisäern meist im Streit lebte, der sich der betrübten Herzen annehmen und die schwerbeladeten aufrichten wollte; er musste in der allervolkstümlichsten, schlichtesten und natürlichsten Weise reden, die es gab, und nicht durch solennes Hebräisch, sondern durch die *ἐξουσία* seiner Worte, seinen gewaltigen Ernst und sein Erbarmen hat er die Herzen gewonnen. Betrübend wirkt auf mich die freudige Überraschung von Resch darüber, dass die Kritik gerade die aramäischen Worte bei Markus, die Klänge, die uns direkt die Stimme Jesu zutragen, der ältesten Quelle nicht zuschreibe. Über ihre Echtheit ist übrigens auch dann noch nichts gesagt.

Halten wir uns an das, was wir oben von der damaligen Jugendbildung feststellen konnten, so würden wir anzunehmen haben, dass Jesu Eltern, später wohl ein Chassān oder ein Rabbi ihm die Gebete eingeprägt, die heilige Geschichte erzählt, bestimmte Sprüche und Psalmen des A. T. mitgeteilt und erklärt haben. In der Synagoge hörte er dann etwa vom 13. Jahre ab alttestamentliche Abschnitte aus dem Gesetz und den Propheten vorlesen und übersetzen. Das Hebräische und Aramäische sind so verschieden wie Hochdeutsch und Plattdeutsch. So konnte man bei stetem Aufmerken und jahrelanger Übung manche der Ausdrücke verstehen und behalten; in der Predigt, die ab und zu gehalten wurde, kamen ebenfalls viele Sprüche zur Anwendung und Erklärung. Dies Verhältnis Jesu zum A. T. genügt nun völlig, um sein späteres Auftreten zu verstehen. Sehen wir auf die Citate, die Jesus aus dem A. T. bringt — eine Reihe von Stellen sind, wie eine vorsichtige Textkritik sicher zeigen kann, auf Rechnung der Evangelisten zu setzen — so haben wir zunächst als Grundstock solche Stellen, wie sie als Grundsätze israelitischer Religion gewiss allen Knaben eingeprägt wurden. Also zunächst das Sch'maʿ (Marc. 12, 29. 30), der Mittelpunkt alles Glaubens und aller Ethik im Judentum. Ein ähnliches Bekenntnis zum Gott der Väter enthält Ex. 3, 6: Ich bin der Gott

Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs (Marc. 12, 26); eine sittliche Forderung allgemeinster Art ist Lev. 19, 18: Du sollst lieben deinen Nächsten als dich selbst (Marc. 12, 31). Andere Gebote, die Jesus anführt, enthalten die einfachsten Ordnungen des sittlichen Beieinanderlebens: die göttliche Einsetzung der Ehe schon im Paradiese (Gen. 1, 27 f.; Marc. 10, 6—8), das Gebot der Ehrfurcht vor den Eltern (Exod. 20, 12 f.; Marc. 7, 10), sowie die Gebote der zweiten Tafel überhaupt (Ex. 20, 12; Deut. 5, 16; Marc. 10, 19). Die Antithesen der Bergpredigt beziehen sich nicht auf alttestamentliche Worte direkt, sondern auf das, was 'zu den Alten gesagt ist', eine Art von Volkskatechismus, der in seinen Bestimmungen wohl alttestamentliche Worte verwertet, aber recht frei damit schaltet [1]. Allerdings lassen diese Sprüche der Väter einen Blick in die damalige Frömmigkeit thun und lehren uns die Volksmoral kennen, wie sie von den Alten auf die Jungen fortgepflanzt wurden. Im Übrigen bezeugt das Wort: 'Mein Haus soll ein Bethaus sein allen Völkern' (Marc. 11, 17; Jes. 56, 7) sowie die Anspielung auf das Weinberggleichnis [2] (Marc. 12, 1—12; Jes. 5, 1—7; vergl. auch Marc. 7, 6; Jes. 29, 13 LXX) eine Bekanntschaft mit dem Propheten Jesaias — auf Jes. 53 sind auch die Leidensweissagungen 'nach der Schrift' grösstenteils zu beziehen [3]. Von den 4 Psalmencitaten, die in be-

---

[1] So fügt Matth. 5, 21: 'wer da tötet, ist des Gerichts schuldig' eine strafrechtliche Anweisung für die Gerichtspraxis zu Exod. 20, 13 hinzu; v. 43: 'du sollst deinen Feind hassen' ist ein recht menschlicher oder unmenschlicher Zusatz zum Gebot der Nächstenliebe Lev. 19, 18; v. 38: 'Auge um Auge, Zahn um Zahn' steht zwar Ex. 21, 24 geschrieben, aber im Sinne einer Vergeltung wie sie der Strafrichter von Rechtswegen herbeiführen soll, nicht für eine Privatperson.

[2] Vergl. hierzu Brandt, Ev. Geschichte 1893 S. 481, A. 1.

[3] A. a. O. denke ich die Aussagen des N. T. über Christi Tod in ihrer Beziehung zur alttestamentlichen Weissagung, ebenso die Wiederkunftsweissagungen in den Synoptikern im Zusammenhang zu besprechen.

tracht kommen, stammen zwei, Marc. 12, 10 f. und Luc. 13, 35 aus Ps. 118 (v. 22 f. 26), also aus dem Hallel, das beim Passahfest gesungen wurde und auch dem Volke bekannt war (Marc. 11, 9 = Ps. 118, 25 f.); der Kreuzesruf ist Ps. 22, 2 ins Aramäische übertragen; dazu kommt noch Marc. 12, 36 = Ps. 110, 1. Damit ist dann aber auch das sichere Material erschöpft: die Ankunft des Elias wird ausdrücklich mit der Lehre der Schriftgelehrten in Beziehung gesetzt; eine Reihe von Stellen und Anspielungen sind ebenso Gemeingut der Apokalyptik. Eine weitere Anzahl von biblischen Worten, wie: 'Wer Ohren hat zu hören, der höre'; 'sie haben Ohren und hören nicht'; 'meine Seele ist betrübt bis an den Tod'; 'ihr werdet Ruhe finden für eure Seele'; ein Ausdruck wie 'Mördergrube' — konnten jedem Synagogenbesucher als oft gebrauchte Wendungen bekannt sein. Wir haben natürlich keinerlei Interesse, Jesus eine intimere Kenntnis des A. T. abzusprechen, es gilt nur den Thatbestand zu konstatieren, dass das vorhandene Material eine Kenntnis des hebräischen Textes und ein eigentliches Studium des Originals nicht verlangt, freilich auch nicht durchaus verwehrt, da uns der besondere Bildungsgang, den er durchgemacht hat, nicht bekannt ist. Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, dass Paulus, der Schüler Gamaliels, kaum eine Kenntnis des Grundtextes verrät, er operiert fast nur mit der griechischen Übersetzung der LXX[1]; bei Jesus ist dagegen die Kenntnis einer vollständigen aramäischen Übersetzung kaum anzunehmen, weil eine solche damals nicht vorhanden war. Er hatte auch dergleichen nicht nötig: aufgewachsen in der Umgebung der Frommen, die auf den Trost Israels harrten, trotz der erwähnten Verhältnisse im steten Kontakt mit biblischem Gedankengehalt, vor allem aber mit einem unendlich reichen Herzen, zu dem Gott fort und fort unmittelbar redete, dem die Lilien auf dem Felde und

[1] H. Vollmer, Die alttestamentl. Citate bei Paulus 1895. Zwei Hiobcitate könnten aus dem Targum stammen.

die Vögel unter dem Himmel von Gottes Vaterliebe predigten, ist er kein Mensch des Buchstabens, sondern des lebendigen Geistes gewesen; alles war ihm übergeben von seinem Vater, den er kannte, wie nur ein Sohn den Vater kennt. Noch weniger freilich darf man Jesum bei einem Studium der phantastischen apokalyptischen Literatur jener Zeit ertappen wollen; was danach schmeckt, ist sicher erst durch christliche Apokalyptik in die Evangelien gekommen. Seine Rede riecht nicht nach der Lampe; um so mehr ist er in der lebendigen Spruchweisheit des Volkes zuhause, aus dem er hervorgegangen ist.

Jesus sieht nicht aus wie ein Schriftgelehrter, er war kein Theologe, sondern ein Volksmann; um sich den Unterschied klar zu machen, vergleiche man einmal seine Art mit der des Apostels Paulus, die haarscharfe Argumentation von Gal. 3, 16, die doch nach Luthers Wort zum Stich zu schwach ist, mit der durchaus volkstümlichen Weise, mit der Jesus seine Gegner etwa Marc. 12, 16 f. abführt. Das Auftreten in der Synagoge fordert nicht, dass er ein gelehrter Rabbi war, die Predigt war damals noch an keine Ordination gebunden. Eine andere Anschauung könnte allerdings Luc. 4, 16 ff. an die Hand geben: hier liest Jesus geradezu aus der Prophetenrolle vor und predigt dann über den verlesenen Text. Gegen diese Erzählung werden nun aber gewichtige äussere und innere Bedenken geltend gemacht [1]; der dritte Evangelist, der so gern die Situation ausmalt und Reden frei schafft, hat vielleicht hier das Bild eines Predigers in der christlichen oder jüdischen Diaspora vor sich gehabt, wo das A. T. in griechischer Sprache verlesen und so von allen verstanden wurde. Es liegt hier, wie die starke Übereinstimmung mit der LXX zeigt, jedenfalls nicht ein Stück aus der aramäischen Redequelle des Lukas vor. Die Quelle aber, der er in dem ganzen übrigen Zusammen-

[1] Vergl. Keim, Geschichte Jesu II, S. 18 ff. 425. Über die VV. 25—27 s. u. S. 83.

hang folgt, das Markusevangelium (Marc. 6, 1—6a, cf. Matth. 13, 53—58), erwähnt von diesen Einzelheiten und dem Wortlaut der Rede nichts. Aber davon abgesehen, so bedurfte mindestens das Volk von Nazareth, das gewiss nicht studiert hatte, eine Übersetzung, die also Jesu selbst oder ein Dolmetscher gegeben haben müsste; doch davon steht nichts geschrieben. So scheint es dieser anschaulichen und packenden Erzählung gegenüber, wenn man sie der Kritik entziehen will, das geratenste, an die Existenz eines Prophetentargums oder einer aramäischen Jesaiasrolle zu glauben, obwohl deren Existenz für jene Zeit viel gegen sich hat. Doch haben wir ja von einem schriftlichen Hiobtargum aus jener Zeit gehört.

Hat Jesus jedenfalls im Allgemeinen sich des Aramäischen bedient, so können wir auch noch den Dialekt genauer bezeichnen, den er und seine Jünger sprachen, ja die Sprache Jesu ist uns glücklicherweise in ihrer dialektischen Eigentümlichkeit noch erhalten, wenn freilich auch in einer Form, wie sie einige Jahrhunderte später gesprochen wurde.

In Palästina sprach man westaramäisch. Es ist ein alter Irrtum, den schon die jüdischen Gelehrten des Mittelalters geteilt haben, die Juden hätten aus Babylon die Sprache der Chaldäer mitgebracht; er stammt hauptsächlich daher, dass sie im Buche Daniel 2, 4 den Chaldäern, d. h. den babylonischen Wahrsagern in den Mund gelegt wird[1]. In Wirklichkeit ist auch das biblische Aramäisch westaramäisch, so wie es um 170 vor Chr. in Jerusalem gesprochen wurde. Ein babylonisches Aramäisch kennen wir auch, es ist erhalten u. a. in den aramäischen Teilen des babylonischen Talmud (aus dem 5. Jahrhundert nach Chr.). Im Westaramäischen, das hier allein in betracht kommt, muss man wieder unterscheiden zwischen dem jerusalemischen, dem samaritanischen und dem galiläischen Dialekt. Zwischen

---

[1] Kamphausen S. 13, A. 1.

diesen, namentlich zwischen dem süd- und nordpalästinensischen, bestand ein deutlicher Unterschied in Wortschatz, Wortbildung und Aussprache. Bekannt ist ja, wie die Jünger in Jerusalem an ihrem galiläischen Dialekt erkannt wurden. Die Judäer warfen den Galiläern besonders ungenaue Aussprache der Gutturale vor[1]; man könne daher von ihnen keine Förderung der Gesetzeskunde erwarten, einzelne Gegenden sollten auch keinen Vorleser der Thorarolle stellen[2]. Die Kenntnis dieser Sprache ist uns ermöglicht durch den jerusalemischen Talmud (3.—4. Jahrh. nach Chr.); die Gelehrtenschulen befanden sich damals in Tiberias am galiläischen See, und was sie aus der Volkssprache mitteilen, ist eben galiläisch. Zu Hilfe kommt uns das Samaritanische und vor allem der Dialekt der palästinensischen Christen, wie er in dem hierosolymitanischen Evangelienlektionar zur Verwendung gekommen ist. (Vergl. den Anhang.)

Zum Schluss noch ein Wort 'de Jesu Graece loquente'. Die Bemerkungen über den lateinisch redenden Jesus 'sunt nugae monachorum, quae illis mirifice placent' (Wernsdorf). Aber vieles von dem, was man früher für das Griechische

---

[1] Ein Galiläer fragte: Wer hat אמר ᵉmar zu verkaufen? Der Jude sagte: Du dummer Galiläer, was willst du denn eigentlich? Meinst du den Esel (chamor חמר) zum reiten oder den Wein (chemar חמר) zum trinken oder die Wolle (imar עמר) zum kleiden oder das Lamm (imar אימר) zum schlachten? Eine Galiläerin wollte ihrer Freundin sagen: תאי אוכליך חלבא thei ochlik chelba, Komm ich will dir Milch zu essen geben. Was sie aber aussprach, klang wenig einladend: תוכליך לבא tochlichlebi: Eine Löwin wird dich fressen (Erubin 53. Wetstein ad Matth. 26, 73). Hier handelt es sich um eine Verschleifung der Konsonanten, die auch sonst in Galiläa vorkommt, z. B. in Hephata.

[2] Im Süden sagte man für Eisen barsel, im Norden farsel, für Ufer hier kēf, dort gēf; wir heisst in Jerusalem נחנא, in Galiläa נן; oft sind die Worte ganz verschieden, wie 'sehen' jerusalemisch חזא, galiläisch חמא; 'Knabe' jer. עולים, רבי 'Mädchen' עולימה, gal. טלי und טליה emph. טליתא. Vergl. die Zusammenstellung bei Dalman § 8 S. 34—40.

im Munde Jesu vorgebracht hat, ist nicht viel besser, so der Hinweis auf das Ἰῶτα in der Bergpredigt, das *A* und *Ω* in der Johannesapokalypse, das griechische Alphabet in apokryphen Evangelien, die griechischen Schriften der Juden, die ja alle aus dem Hebräischen oder Aramäischen übersetzt sind[1]. Anderes will ernster genommen sein. Seit den Zeiten der Ptolemäer und Seleukiden kamen die Juden auch des heiligen Landes in stete Berührung mit dem Griechentum. Die syrischen Fürsten und ihre jüdischen Anhänger, später die Herodäer beförderten das griechische Wesen in jeder Weise, und zu Zeiten liess man es auch an Zwang nicht fehlen. Zahlreiche griechische Kolonien entstanden besonders im Norden des Landes und in Peraea, die griechisch redenden Juden der Diaspora unterhielten lebhafte Beziehungen zum Mutterland und kamen häufig nach Jerusalem. Das Aramäische des Volks und Neuhebräische der Rabbinen enthält denn auch eine ganze Menge griechischer Fremdwörter, von denen hier דייתיקי *διαθήκη*, קנכא *κῆνσος*, פרקליט *παράκλητος*, סנהדרין *συνέδριον* genannt sein mögen. Ebenso begegnen uns zahlreiche griechische Namen bei Juden wie Andreas, Nikodemus (auch ursprünglich lateinische wie Rufus, Petrus, Justus) (Dalman S. 146 ff.) Alles das ist bekannt; andrerseits weiss man aber auch, dass die frommen Juden in die heidnisch-griechischen Städte nicht hineingingen, wie sie auch den Verkehr mit den Heiden ängstlich mieden[2]. Im übrigen wolle man doch nicht glauben, dass selbst in einer Stadt, die griechische Zeitrechnung und Münzen hatte, das Volk auch wirklich griechisch gesprochen habe: noch weniger gilt das für das Landvolk in der Umgebung. Das Griechische gebrauchte die Behörde vor der gebildeten Welt.

---

[1] Zum Teil haben sie auch gar nicht als jüdische existiert, sondern sind wie Pseudoaristobul erst von Christen komponiert; vergl. A. Elter, De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine (Excurs: de Aristobulo Judaeo), Bonner Univers. Progr. 1894 ff.

[2] Cf. Joh. 18, 28. Act. 10, 28. 11, 3. Trogus Pompejus apud Justinum 36, II, 15: caverunt ne cum peregrinis conviverent.

Das Volk der 'griechischen' Stadt Skythopolis = Bethsean sprach nachweislich ein (recht schlechtes) Galiläisch[1]. Palmyra war eine griechische Stadt, und es finden sich dort genug griechische Inschriften und Münzen, aber daneben sind die aramäischen reichlich vertreten. Zu des Augustinus Zeiten sprach das Volk in der Umgebung Karthagos noch punisch; zu den Zeiten des Chrysostomus und Theodoret hat man in der Gegend von Antiochien nur syrisch und in der Stadt auch syrisch verstanden, und die Wärterinnen lehrten die Kinder nicht *πάππα* sondern *ἀββᾶ* sagen. Die ganze Gegend von dort bis zum Tigris gebrauchte die syrische Sprache als *ἐγχώριος φωνή*[2].

Das ist der Zustand nach einer griechischen Beeinflussung von einem halben Jahrtausend und bei einer heidnischen, also durchaus nicht streng sich abschliessenden Bevölkerung.

Wie wenig geläufig den sogenannten gebildeten Juden das Griechische war, sagt uns Josephus, der von sich selbst bekennt: *ὄκνος μοι καὶ μέλλησις ἐγίνετο τηλικαύτην μετενεγκεῖν ὑπόθεσιν εἰς ἀλλοδαπὴν ἡμῖν καὶ ξένης διαλέκτου συνήθειαν* (prooem. ant. 2 (7). Es ist ihm die Arbeit griechisch zu schreiben recht schwer und lästig geworden; er hat sich zwar die Kenntnis des Griechischen erworben, aber er hat es niemals geläufig gesprochen: *τὴν περὶ τὴν προφορὰν ἀκρίβειαν πάτριος ἐκώλυσε συνήθεια* (ant. XX, 11, 2 (263). Für seine Landsleute *τοῖς ἄνω βαρβάροις* hat er daher auch seinen jüdischen Krieg zunächst hebräisch, d. i. aramäisch verfasst (s. o.). Nun sagt allerdings Josephus am Ende der Archaeologie (ib. 264) ausdrücklich: Bei uns hält man fremde Sprachkenntnisse und die Gewandtheit und Eleganz in der Aussprache für gewöhnlich, da sich auch Leute niedrigen Standes so etwas aneignen können und selbst Sklaven, wenn sie dazu Lust

[1] Megilla 24 b.

[2] Vergl. Zahn, Forschungen zur Geschichte der n.t. Kanons, S. 39 ff., namentlich das oben S. 8 mitgeteilte. E. Sachau, Reise in Syrien u. Mesopotamien 1883, S. 99. Weiteres im Anhang.

haben. Hiernach käme man zu dem seltsamen Schlusse, dass die ungebildeten Juden elegantes Griechisch sprachen, während die gebildeten es dazu nicht bringen konnten. Der Gegensatz ist aber der, dass bei den Juden die s. g. Gebildeten sich einzig mit der Tora beschäftigten, während das 'Am haarez', die Laienwelt, sich mit dem Griechischen abgeben durfte. Aber nicht einmal das entspricht dem Thatbestand. Es handelt sich also um eine blosse Entschuldigung des eitlen Josephus, der heute etwa sagen sagen würde: Etwas Französisch parlieren kann schliesslich jeder Kellner, ich hatte von Haus ernstere Dinge zu treiben. Wenn Josephus den Belagerten von Jerusalem aramäisch zuspricht (s. o. S. 40), so kann man dies darauf zurückführen, dass er sich sofort als Stammesgenosse kennzeichnen wollte [1]. Aber selbst dann ist zuzugeben, dass ihm und ihnen diese Sprache die natürlichere ist und nicht ein barbarisches Griechisch. Wenn aber Titus, dem es in diesem Fall auf die Sache und nicht auf seine Kaiserwürde und sein kaiserliches Latein ankam, mit den Belagerten durch einen Dolmetscher verkehrt, so geht daraus doch unzweifelhaft hervor, dass der nächste Weg, sie nämlich griechisch anzureden, nicht gangbar war [2].

Über das verwunderte Stillschweigen, das nach Act. 22, 2 das Volk beobachtet, als Paulus aramäisch zu sprechen angefangen, haben wir schon geredet. Man darf eben nicht vergessen, dass es sich sowohl bei Paulus als bei einem grossen Teil der Zuhörer um auswärtige Juden der Diaspora handelt; erst die aramäischen Laute machen auch das ein-

---

[1] So schon Paulus, dann Hug, S. 43 f.

[2] *Τεκμήριον ἦν τοῦ κρατεῖν* kann hier unmöglich heissen: 'das war ein Zeichen seiner Würde', wie Hug S. 44 will, sondern kann nur auf das folgende gehen: er fing zuerst zu reden an, zum Zeichen, dass er Gewalt und Sieg in der Hand hatte. Übrigens sprachen die römischen Machthaber damals im Orient längst nicht mehr lateinisch, sondern griechisch mit den Provinzialen (vergl. Hug S. 35 ff. und die inschriftlichen kaiserlichen Verfügungen wie z. B. das monumentum Ancyranum).

heimische Volk aufmerksam. Umgekehrt wundert sich der Chiliarch (Act. 21, 37), dass ein Jude, den er mitten aus dem jerusalemischen Pöbel herausgerissen, griechisch versteht, und schliesst daraus sofort, dass er ein auswärtiger, ein Ägypter sei (v. 38).

Kurz, wo man genau hinhört, vernehmen wir beim Volke das Aramäische, nicht das Griechische als Landessprache. Selbstverständlich sprachen die jüdischen Diplomaten und Höflinge in Jerusalem und Tiberias Griechisch, wenn auch mit jüdischem Accent (*πάτριος συνήθεια* sagt Josephus) und ebenso eigneten sich die Händler und Zöllner in Kapernaum griechische Wendungen und Worte, die griechische Rechts- und Geschäftssprache an[1]. Der Zimmermannssohn von Nazareth, der sich auch später nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt wusste und der Heiden Strasse nicht wandeln wollte, hatte keinen Grund griechisch zu lernen oder griechisch zu sprechen, und in der That weist in seinen echten Reden nichts aufs Griechische hin[2].

III.

Der griechische Text, in dem uns heute die Reden Jesu vorliegen, ist also jedenfalls Übersetzung. Wie mag

---

[1] Bemerkenswert ist das Fehlen griechischer Verba im Aramäischen, noch bemerkenswerter, dass man aus griechischen Substantiven aramäische Verba bildete; die griechischen Verba, das eigentliche Leben der anderen Sprache, blieben dem Sprachgefühl der Palästinenser fremd.

[2] Selbstverständlich konnte der heidnische Centurio zu Kapernaum, der es mit syrischen Soldaten zu thun hatte, aramäisch sprechen, wenn er nicht selbst Syrer war. Über die Weise, wie römische Beamte mit 'Barbaren' redeten, wissen wir nichts sicheres; wenn aber Pilatus mit dem Volk über die Freilassung Jesu verhandelte, konnte er sich auf sein Griechisch kaum verlassen.

sie zu stande gekommen sein? Nach dem Zeugnis des Papias (Eus. h. e. III, 39, 16) war die älteste Aufzeichnung von Herrenworten, wie sie durch den Apostel Matthäus geschah — das ist natürlich nicht unser erstes Evangelium — in hebräischer Sprache verfasst, und jeder übersetzte, so gut er konnte. Man nimmt im Allgemeinen an, dass der dort gebotene Stoff im Wesentlichen, wenn auch nicht ohne Veränderung, in unser Matthäusevangelium übergegangen ist — so würde sich wenigstens der Name am besten erklären. Das wäre dann die erste Probe einer solchen (überarbeitenden und umgestaltenden) Übersetzung. Nun bietet aber das dritte Evangelium ein ähnliches und doch vielfach charakteristisch verschiedenes Material, das an vielen Stellen den Stempel späterer Überarbeitung, an anderen aber deutlich denjenigen grösserer Altertümlichkeit und Echtheit an sich trägt und ausserdem mancherlei Sondergut gleich wertvoller Art mit sich führt. Es wäre möglich, dass auch die Herrenreden bei Lukas eine oftmals inhaltlich und wörtlich getreuere Übersetzung des Matthäusoriginals darstellten, aus dem auch — ein drittes Beispiel der Übersetzung — die beschränkte Zahl der Herrenworte bei Markus stammten. Die von der kanonischen verschiedene Fassung mancher Worte bei den Kirchenvätern, wie sie Resch zusammengestellt hat, könnten ebenfalls als Übersetzungsvarianten gefasst werden, und manches Agraphon würde dann in diesem Ausgangspunkt aller Redeüberlieferung am besten seine Heimatsstätte finden[1]. So stellt wieder Resch nach dem Muster

[1] Auf Anregung von Lic. A. Deissmann, der auf dem Ferienkurs anwesend war, füge ich folgende nicht ganz neue, aber auch nicht überflüssige Bemerkung bei: Es gilt die Folgerung zu verwerten, dass man das Griechisch der Synoptiker unter diesen Umständen nicht für einen besonderen Typus der *κοινή* halte, der in dieser Eigenart irgendwo gesprochen worden wäre. Es handelt sich vielmehr um eine Gestaltung des volkstümlichen Griechisch, die durch Attraktion des aramäischen Originals entstanden ist, ebenso wie bei der Sprache der Septuaginta. Natürlich haben diese Urbildungen eines christlichen resp.

der ältesten Evangelienkritik die Entstehung des heutigen Textes dar. Er versucht überall hinter den verschiedenen Übersetzungen eine hebräische Urform zu finden, wenn er auch zugibt, dass vielfach nur ungenaue Citation vorliegt. Für ihn wie einst für Eichhorn liegt aller Überlieferung von Herrenworten nicht nur, sondern auch von Erzählungen ein einziges Urevangelium zu grunde, das vom Apostel Matthäus in hebräischer Sprache abgefasst ist. Schon die neutestamentlichen Briefe, voran die des Apostels Paulus sollen Spuren von Bekanntschaft mit diesem Urevangelium verraten. Damit wäre dann der Anfang aller urevangelischen Überlieferung in erfreulicher Weise der Zeit und Umgebung Jesu, ja seiner Sprache nahe gebracht; dies Eine allgemeine Urevangelium wäre schriftlich, urkundlich von einem Apostel abgefasst, eine wohlverschlossene Brunnenstube, die ihr Wasser direkt dem Quell entnommen hat und nun in vielen Bächlein weitergibt: die Verschiedenheit, die uns heutzutage oftmals in Verlegenheit setzt, ist grossenteils auf verschiedene Übersetzung zurückzuführen und hat also ebenso wenig zu bedeuten, als etwa die Verschiedenheit der englischen und deutschen Bibelübersetzung die Einheit des Originals aufhebt. Und somit kämen wir dann von dem Evangelium des Paulus und Johannes unterstützt, zu dem unfehlbaren Worte Jesu, womit das eigentliche 'Fundamentalprinzip des Protestantismus' sicher gestellt ist[1].

Wenn wir nur dieses Original hätten, wenn nur wenigstens seine Existenz sicher festgestellt wäre! Aber in Wirk-

---

jüdischen Griechisch normativ für die Folgezeit gewirkt. — Andererseits darf man freilich nicht alle Eigentümlichkeiten dieser Übersetzungen für Hebraismen, Aramaismen oder Neuschöpfungen der Übersetzer halten. Gegen diesen Irrtum haben, freilich in überflüssig erregter Weise, die die Sorge um die auch grammatisch vollkommene Sprache des h. Geistes durchblicken lässt, die Puristen des vorigen Jahrhunderts gekämpft (s. die Literatur in Bleeks Einleitung, 4. Aufl., S. 78 ff.).

[1] Resch, Das Fundamentalprinzip des Protestantismus, 1876. S. 84 f. 108.

lichkeit ist es vielmehr sehr unwahrscheinlich, dass eine solche Schrift von der Art, wie sie Resch annimmt, jemals existirt hat. Zunächst weiss Papias nur von einer Redesammlung des Apostels Matthäus zu berichten: in der That geht das Sondergut des 1. Evangelisten, also das, was er nicht dem 2. entlehnt hat, nicht über Herrenworte hinaus, diesen war meist, wie wohl schon in der mündlichen Überlieferung die historische Veranlassung in kürzerem oder — wie beim Hauptmann von Kapernaum und bei der Versuchungsgeschichte, längerem Berichte die historische Veranlassung kurz beigefügt. So fehlte, worauf auch B. Weiss hingewiesen hat, diesem Buche gänzlich die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, die doch zu einer ordentlichen Geschichtserzählung über den Messias Jesus gehört.

Von dem Aussehen und der Entstehung der Redequelle, die dem Matthäusevangelium zu grunde liegt, hat uns Karl von Weizsäcker ein anschauliches Bild entworfen[1]. Sie war in grössere Abschnitte eingeteilt, deren grössten die Bergpredigt bildet. Diese Kapitel gaben den Christen in Aussagen des Herrn ein neues Gesetz für ihr Leben in der Gemeinde und vor der Aussenwelt, für ihre Missionspraxis und Kirchenzucht, ihre Polemik gegen Pharisäer und Schriftgelehrte, sie enthielt also genau das, was die jerusalemische Urgemeinde für Leben und Lehre nötig hatte, nach praktischen Gesichtspunkten übersichtlich zusammengestellt. Aber diese Abschnitte sind selbst nur allmälich zu ihrem jetzigen Umfang herangewachsen, indem sich an die schon zusammengestellten Korpuskeln Herrenworte verwandter Art, die sich noch im Flusse der Tradition frei bewegten, anschlossen; dem neuen Gesetz in der Bergpredigt sind z. B. die Seligpreisungen und die Eingangsgleichnisse vom Salz und Licht der Welt vorangestellt, den acht Seligpreisungen mit dem Eingang „Selig sind" ist die neunte „Selig seid ihr" später hinzugefügt. Und der Redestoff des Lukasevangeliums, das

[1] Weizsäcker, apost. Zeitalter² 1892. S. 373 ff.

teilweise mit demselben Material arbeitet, bietet oft ganz andere Zusammenhänge, hat nur vier Seligpreisungen andern Wortlauts und daneben vier Flüche, kennt nur fünf Bitten des Herrngebets; die Ordnung bei Lukas scheint die ältere zu sein, der 3. Evangelist müsste sonst, was nicht glaublich erscheint, aus dem geordneten Zusammenhang bei Matthäus die einzelnen Stücke herausgebrochen und sie ziemlich lose und ungeordnet aneinander gereiht haben. Wie sich zu diesen verschiedenen Anordnungen das ursprüngliche Redebuch des Apostels Matthäus verhielt, darüber können wir heute nichts mehr sagen, wir sehen nur in ein stetes Werden und Wachsen und Umgestalten der Formationen herein.

So hätten wir wenigstens für die mancherlei Herrenworte, die mit dem geschichtlichen Bericht des Markus eng verbunden sind, jedenfalls eine andere Quelle, nach dem Zeugnis des Altertums die Predigt des Petrus, anzunehmen. Petrus predigte zunächst gewiss wie sein Meister in aramäischer Sprache und Markus war, wie Papias (l. c. 15) sagt, sein Hermeneut, was man am besten mit Dolmetscher übersetzt. Hier wäre uns also einmal die Entstehung des griechischen Wortlauts ganz klar vor Augen geführt: Jesus lebt unter aramäisch redendem Volk, Petrus pflanzt seine Worte unter gleich redendem Volke in dessen Sprache fort, erzählt in eben dieser Sprache auch sein Thun, Leiden und Auferstehen und Markus übersetzt das ins Griechische und schreibt es so nieder. Vielleicht hat sich der Verlauf in Wirklichkeit weniger einfach abgespielt, als Papias das erzählt; jedenfalls ist hier angedeutet, dass neben der Aufzeichnung des Matthäus der Urgemeinde auch die viva vox der Augenzeugen zu Gebote stand, die z. T. noch ehe sie zu schriftlicher Aufzeichnung kam, also im Stadium der mündlichen Verkündigung vielfach und auf mancherlei Weise ins Griechische übertragen wurde. Diese mündliche Tradition floss auch noch zur Zeit des Papias in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, ja bis auf Irenäus, und wurde von der älteren Generation der schriftlichen Ueberlieferung bei weitem vor-

gezogen. So konnte den Evangelien noch im zweiten Jahrhundert mancher Stoff auch aus der mündlichen Tradition zuwachsen. Diese Worte und Erzählungen aber hatten unterdessen die mancherlei Schicksale einer mündlichen Ueberlieferung durchgemacht und sind sowohl in ihrer Ursprache, wie namentlich bei ihrer Uebersetzung gewiss nicht ohne Veränderung geblieben. Das Lukasevangelium, das sehr wahrscheinlich erst im zweiten Jahrhundert seinen Abschluss gefunden[1], ist reich an eigentümlichen Stoffen, die in den schriftlichen Vorlagen, so weit wir sie kontrollieren können, noch nicht enthalten waren: sie weisen wiederum auf eine eigene schriftliche oder mündliche Sonderquelle hin. Ein weiterer Zeuge für eine eigene Überlieferung ist in seiner Weise das Johannesevangelium. Manch' echtes Wort wird den Weg bis in die Evangelien überhaupt nicht gefunden haben, eines oder das andere mag in der Reihe der Agrapha enthalten sein; von den vielen Evangelienschriften, die der dritte Evangelist schon vorfand und benutzte, sind uns ja auch nur einige und vielleicht keine ganz so erhalten, wie er sie las; ferner zeigen die Evangeliencitate Justins, wie sehr der überlieferte Stoff damals noch im Flusse war[2].

Trotzdem bleibt die Frage für uns wichtig, in welcher Sprache die ältesten Evangelienschriften abgefasst waren. Festgestellt haben wir schon, dass die älteste Gemeinde in Jerusalem, in Palästina und weit darüber hinaus aramäisch sprach, und wie Jesus, so haben auch seine Jünger in dieser Sprache gepredigt; das Nächstliegende ist, dass sie, wenn sie einmal zur Feder griffen, ebenfalls in der Volkssprache schrieben, da sie ja keine Gelehrten waren; und wenn man zweifeln kann, ob sie überhaupt hebräisch verstanden, so ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass sie gar ein hebräisches Buch schreiben konnten, wozu eine lang-

[1] M. Krenkel, Josephus u. Lucas 1894.

[2] L. Paul, Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Ein Nachweis aus Justinus Martyr 1887. Bousset, Die Evangeliencitate Justin des Märtyrers 1891.

jährige gelehrte Beschäftigung mit dieser Sprache gehört. Nun berichtet zwar Papias[1], dass Matthäus *Ἑβραΐδι διαλέκτῳ* geschrieben habe, aber wir wissen, dass Johannes, Philo, wahrscheinlich auch Josephus und Lucas hebräisch für aramäisch gebrauchen: so haben ihn auch die späteren Kirchenväter verstanden, wenn sie bezeugen, dass Matthäus ein *Σύρος* gewesen und in seinem heimischen hebräischen Dialekt geschrieben habe (s. o. S. 8).

Die später auftauchende Meinung, dass Matthäus sein Evangelium auch noch griechisch verfasst habe, stammt sichtlich aus der Tendenz, den Apostel auch für den vorliegenden Wortlaut verantwortlich zu machen: gerade so wie jene unhaltbare Ansicht von einer Abfassung des ganzen ersten Evangeliums durch Matthäus.

Ob im übrigen unsern Evangelien, namentlich auch den erzählenden Partien, schriftliche aramäische Quellen zu grunde liegen, wäre noch zu untersuchen: der schlichte Stil der Synoptiker fügt sich nicht ungern der Rückübersetzung in ein semitisches Original, die Kindheitsgeschichte des Lukas scheint sogar danach zu verlangen[2]. Andererseits ist gewiss, dass unsere vier Evangelien in ihrem Gesammtentwurf von vorne herein von griechisch schreibenden Autoren für griechische Leser berechnet sind; wiederum

---

[1] Die übrige lange Reihe der Zeugen, die Resch zusammengestellt hat, hat weiter keinen geschichtlichen Wert, da sie alle von dem Zeugnis des Papias abhängig sind; daneben bestimmt sie die Existenz eines 'hebräischen' Evangelium bei Nazaräern und Ebioniten. Hieronymus unterscheidet allerdings deutlich (Resch, Agrapha S. 49) das Syrochaldäische des apokryphen Nazaräerevangeliums und das Hebräische des Matthäusoriginals; das kommt aber daher, dass er das eine gesehen, von dem andern nur durch Papias weiss, dessen Ausdruck er einfach wiederholt. Im Übrigen vertauscht auch er hebräisch und chaldäisch willkürlich (vergl. o. S. 8 A. 1).

[2] *Χριστὸς κύριος* Luc. 2, 11 ist auch sonst von den Griechen für משיח יהוה Messias Gottes (1. Sam. 24, 7 etc.) gesetzt, z. B. Ps. Sal. 17, 36 (18, 8).

steht fest, dass auch die geschichtlichen Berichte, wie sie vornehmlich Markus bringt, zuerst von Aramäern und an Aramäer erzählt worden sind.

Nach alle dem lässt sich die Entstehung des griechischen Wortlauts nicht mit sicheren Zügen, sondern nur dem allgemeinen Charakter nach kennzeichnen. Zu Anfang stehen die aramäischen Erzähler, als deren Typus wir den predigenden Petrus des Papias anführen können, daneben auch schon einer oder der andere aramäische Schriftsteller, der zunächst wie Matthäus Herrenworte sammelt und niederschreibt; vielleicht auch einen einfachen geschichtlichen Bericht entwirft: das aramäisch geredete wird dann auch den griechisch redenden Juden und Heiden in ihrer Sprache dargeboten, wie der Apostel Paulus den Korinthern Herrenworte in ihrer Sprache mitteilt, dann unter diesen fortgepflanzt; die vorhandenen Schriften übersetzt man sich und anderen, jeder so gut er kann, bis sich schliesslich auch eine schriftliche Uebersetzung einfindet: dann beginnt nach dem Fall Jerusalems, nach dem Uebergang des Evangeliums in die Heidenwelt, die eigentliche Evangelienschriftstellerei; die vorhandenen schriftlichen Quellen, die indess schon ein griechisches Gewand angezogen oder deren Inhalt schon den Griechen geläufig geworden, werden als Vorlagen oder gedächtnismässig benutzt; das in der mündlichen Tradition immer wieder erzählte, dem Schriftsteller seit lange bekannt gewordene wird damit verschmolzen, in mancherlei Dingen wird Nachfrage gehalten, was hat dieser, was hat jener Apostel darüber gesagt[1], schriftstellerische Kombination und Ausgleichung wird angewandt, wo verschiedene Berichte vorliegen. Jedes neu entstandene Werk dient dem folgenden als Fingerzeig, wird aber nicht als bindender Kanon benutzt; manches wird ausgeschrieben, manches nach eigener Kenntnis geändert, anders geordnet, kurz, wir haben für die Wende des ersten Jahrhunderts eine lebendige Be-

---

[1] Papias bei Euseb. h. e. III, 39, 4.

wegung, ein frisches, freudiges Schalten und Walten mit dem überkommenen Gut anzunehmen, das fort und fort nach den Bedürfnissen der Zeit in immer neuer Münze ausgeprägt und von Hand zu Hand gegeben wurde, nicht ein mechanisches Festhalten am einmal geschriebenen Buchstaben eines normativen Buches; der Geist erinnerte an alles, was Christus gesagt, deutete es aus, bildete es fort und lehrte die Christen das, was den Begleitern Jesu seiner Zeit noch zu schwer gewesen, und wenn sie so die Geheimnisse der Gottheit erkannten und aussprachen, waren sie sich doch immer bewusst: von dem Seinen ist es genommen, und der Herr ist der Geist [1]; eine solche Zeit war nicht gesinnt, ängstlich zu unterscheiden zwischen den *λόγια* des auf Erden wandelnden und des erhöhten Herrn. ‘Buchreligion’ ist das Urchristentum nicht gewesen in dem Sinne, dass es selbst ein heiliges Buch hätte schaffen wollen; das heilige Buch, das die ersten Christen kannten, das A. T. war ihnen schon durch Jesus als solches bezeichnet, und auch dies erfüllten sie, wenig besorgt um den Wortlaut des hebräischen Originals, mit ihrem eigentümlichen Leben.

Uns erwächst aus diesem Thatbestand unabweislich die Aufgabe, so gut wie möglich zu ermitteln, welches Wort, welcher Bericht der abhängige, welcher der frühere, was späterer Zuwachs, was altes Gut ist; zu unterscheiden, wo der Schriftsteller, wo die Überlieferung redet. Es ist richtig, dass bei dieser Sachlage eine absolute Sicherheit für den Buchstaben nicht erreicht werden kann; die Wahrheit der christlichen Religion als eines neuen geistigen Lebens beruht aber auch nicht auf der Sicherheit eines geschriebenen Buchstabens, sondern auf der lebendigen Macht des Geistes, der von der Persönlichkeit Jesu ausgeht, und dem man es innerlich anmerkt, dass er Geist aus Gott und nicht nur Zeuge, sondern auch Erzeuger ewigen Lebens in uns ist [2].

---

[1] Joh. 14, 26. 16, 12—15. 1. Cor. 2, 10—16. 2. Cor. 3, 17.

[2] Vergl. Lessings Duplik von 1778, namentlich Abschnitt II (Ges. Werke. Leipzig 1841. Bd. 9, S. 98 ff.).

Das wird aber unser Verlangen nicht verringern, uns wenigstens annäherungsweise den unmittelbaren Eindruck zu verschaffen, den die Hörer Jesu bei seiner Predigt empfinden mussten, wenn er redete, wie einer, der Gewalt hatte, und so ganz anders als die Schriftgelehrten.

IV.

Im Allgemeinen wird sich ein überliefertes Herrenwort dadurch als echt empfehlen, dass es einerseits in die Situation des Lebens Jesu hineinpasst, andererseits die unnachahmliche Einfalt und unerfindbare Grösse seines Urhebers an sich trägt. Im besondern wird man bemerken, dass er, ein echter Mann des Volkes, sich überall in der plastisch-anschaulichen, kurzen und kräftigen Weise ausdrückt, die zu aller Zeit die Sprache des Volkes ausgezeichnet hat, und dass gerade in diesem Gewand, das für ihn kein gesuchtes, sondern nach Herkunft und Umgebung das natürliche und gegebene war, die Hoheit seiner Gedanken um so eindringlicher und herzerquickender wirkt. Die Predigt Jesu ist durchsetzt mit Gleichnissen, deren Realismus einerseits Klarheit des Verständnisses verleiht und andrerseits die Wahrheit, ja die Selbstverständlichkeit des Inhalts spüren lässt [1]; dazu kommt eine Fülle von Sprichwörtern und sprichwörtlichen Redensarten, die zum Teil auch sonst in Israel in Gebrauch waren, von andern lässt sich dies wohl annehmen (z. B. von dem derb-plastischen Wort: wo ein Aas ist, versammeln sich die Adler Luc. 17, 37 cf. Hiob 39, 30). Das Volk verschmäht es auch nicht, sprachliche Anklänge sinnig zu benutzen, und schon den Propheten und Dichtern des A. T.

---

[1] Vergl. Tamm, der Realismus Jesu 1886.

ist dieses Mittel volkstümlicher Beredsamkeit geläufig gewesen. Es leuchtet nun ein, dass mindestens die Wirkung derartiger sprachlicher Mittel bei der Übersetzung verschwinden musste: aber auch die treffende Kürze und Anschaulichkeit eines Ausdruckes, den die Eigentümlichkeit irgend einer Sprache ermöglicht, leidet bei der Übersetzung Schaden, da ja das zweite Idiom meist bei der Wortbildung von anderer Anschauung ausgegangen sein wird. So ist z. B. die Parallele: der Wind weht wo er will, ebenso der Geist (Joh. 3, 8. Ignat. ad Philad. 7, 1) im Deutschen nicht so schlagend wie im Griechischen (und Hebräischen), wo Geist und Wind durch dasselbe Wort ausgedrückt werden [1]. So würde es einen grossen Gewinn bedeuten, wenn man überall den ursprünglichen Wortlaut wieder herstellen könnte; manche verdeckte Schönheit würde wieder ans Licht treten, und wir könnten da eine Freude geniessen, wie sie der Kunstfreund empfindet, wenn unter der Übermalung die ursprünglichen Züge des Künstlers wieder hervortreten. So allein wurde die Echtheit der Holbeinschen Madonna in Darmstadt dargethan, so könnte auch die Echtheit manches Herrenworts um so deutlicher einleuchten. Dazu kommt dann noch die mehr äusserliche, aber um so greifbarere Gewissheit, dass ein Wort, das seine Heimat in der aramäischen Sprache hat, sicher nicht von der griechisch redenden Gemeinde geschaffen ist und mindestens in die Kreise der Urgemeinde, in die nächste Umgebung Jesu zurückgeht.

Ferner kann man hoffen, dass durch solche Rückübersetzung ein jetzt dunkles Wort klaren Sinn gewinnt, wenn es gelingt für eine nicht genaue Übersetzung das aramäische Original wieder einzusetzen. Wie oft ist die griechische Übersetzung des A. T. für sich betrachtet geradezu

---

[1] Das deutsche 'Geist' verwandt vielleicht mit 'Gischt' oder 'Geyser' lässt an eine schäumende Flüssigkeit denken, die ('wie der Quell aus verborgenen Tiefen') hervorsprudelt.

unverständlich, und erst ein Blick in das hebräische Original lässt erkennen, warum die Übersetzer ihre so seltsam klingenden Worte gewählt haben. Endlich ist die Möglichkeit vorhanden, dass sich eine Differenz zwischen den Synoptikern ausgleicht, indem man erkennt, wie beide auf ihre Weise den nämlichen aramäischen Ausdruck wiedergeben. Gelingen solche Versuche in einer ganzen Reihe von Fällen, so ist damit umgekehrt auch wieder der Beweis geliefert, dass Jesus und die ältesten Verkündiger seiner Lehre in der That aramäisch, nicht hebräisch oder griechisch gesprochen haben.

Als Versuche in dieser Richtung wollen die folgenden Beispiele gelten, von einigen glaube ich, dass sie sich in der That als wirkliche Erkenntnisse und endgiltige Lösungen vorhandener Schwierigkeiten empfehlen, anderes darf vielleicht als beachtenswerter Versuch hier eine Stelle finden.

1. Ich möchte zunächst an etlichen Beispielen zeigen, wie Jesus die Weisheit der Gasse benutzte, der ewigen Wahrheit den Weg zu bereiten, indem ich einige jüdische Sprichwörter und Redewendungen anführe, die uns die rabbinische Literatur aufbewahrt hat und die sich ebenso auch in den Reden Jesu wiederfinden. Dazu noch eine sprachliche Bemerkung. Der Talmud ist in jung-hebräischer Sprache abgefasst; trotzdem werden, wie oben gesagt, Worte von Laien und volkstümliche Wendungen in aramäischer Sprache gegeben, was natürlich nicht ausschliesst, dass öfters das Sprichwort ins Hebräische übersetzt und so dem Tenor des Ganzen gleichartiger gemacht wird; ebenso können auch uralte Sprüche bei den Gelehrten in der ursprünglichen hebräischen Sprache tradiert sein, wie unsere Gelehrten sich auch antiker und mittelalterlicher lateinischen Sprüche bedienen. Dass aber in der Regel Übersetzung aus dem Aramäischen vorliegt, zeigt der Umstand, dass manche solcher hebräisch angeführten Worte zugleich in aramäischer Form vorliegen. — Die Vergleichung dieser aramäischen und hebräischen Worte hat zugleich den Nutzen, dass man aus dem

allgemeinen Gebrauch, den das Volk von ihnen macht, eine Folgerung für ihren Sinn im N. T. ziehen kann[1].

a) Marc. 9, 50 *ἐὰν τὸ ἅλα ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε;* Matth. 5, 13 *ἐὰν τὸ ἅλα μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται.*

Man weiss, dass das Salz seine Salzkraft nicht verlieren, nicht dumm werden kann: die Exegeten führen an, dass am Ufer des toten Meeres sich weisse Niederschläge finden, die ursprünglich salzig, ihr Salz durch Auswaschung verlieren, so dass in dieser Gegend sich wohl die Vorstellung des dummen Salzes bilden konnte, wenn auch in Wirklichkeit nicht das Salz seine Kraft, sondern das Gemenge sein Salz verliert. Nun findet sich aber diese Redeweise und zwar aramäisch auch im Talmud מילחא כי סְרי במאי מְלְחִי לֵהּ. (Levy, II, S. 38a; vergl. Holtzmann, Comm. zu Matth. 5, 13.) Der Zusammenhang ist folgender (Bechor 8b):

Einem jüdischen Rabbi werden von einer griechischen Akademie auf Befehl des Kaisers allerhand spitzfindige Rätselfragen vorgelegt, um seine Weisheit zu prüfen; er beantwortet sie alle, und als man ihn fragt: Wenn das Salz verwest, womit wird man es (wieder) salzig machen? erklärt er: Thörichte Frage, Salz kann ja nicht verwesen. Demnach soll im Sprichwort eine Unmöglichkeit angedeutet werden, ebenso wie in den beiden andern, dass ein Kameel oder Elephant durch ein Nadelöhr gehe und, dass man Kameele verschlucke. Dies aufs N. T. angewendet, so sieht man zunächst, dass man auch bei Matthäus nicht übersetzen darf: womit soll man salzen, sondern: soll man es (das Salz wieder) salzen, was ja bei Marcus durch das *αὐτό* von selbst gegeben ist. Für Marc. 9, 50 ergibt sich der Sinn: Wie wertvoll ist das Salz! was sollte man machen, wenn es einmal seine Kraft verlöre? habt es darum allezeit bei euch.

---

[1] Die folgenden Beispiele habe ich z. T., unter steter Benutzung des Originals, aus Levy, Chaldäisches Wörterbuch über d. Targumim[3] 1881 und Wünsche, Neue Beiträge zur Erklärung der Evangelien aus Midrasch u. Talmud 1878 entnommen.



Matth. 5, 13. Luc. 14, 35 wird nun allerdings ausgemalt, was geschehen müsste, wenn dieser Fall doch einträte; aber auch da soll noch ein unmöglicher Fall statuirt werden; wie die Stadt auf dem Berge gesehen werden (vergl. *οὐ δύναται* V. 14), wie das Licht scheinen muss, so muss das Salz salzig sein, und ebenso muss die Gemeinde Gottes Gottes Ehre verkünden: eine Gemeinde ohne dies wäre eine contradictio in adjecto, salzloses Salz (vergl. den Anhang).

b) Matth. 7, 2. Luc. 6, 38. Marc. 4, 24 *ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν.*

Ein solch allgemeiner Grundsatz erleidet die mannigfachste Anwendung. Er liegt uns sowohl in hebräischer wie in aramäischer Form (in den Targumen) vor (Mischna Sota I, 7 במדה שאדם מודד מודדין לו Targ. Jer. II Gen. 38, 26 בְּמְכִילְתָא דאינש מְכִיל בָּהּ מְתְכִיל לֵיהּ und zwar in der Bedeutung: Womit einer sündigt, damit wird er gestraft (vergl. den Grundtext a. d. a. St.), ähnlich wie Matth. 7, 2; seltener wie Luc. 6, 38: Wer reichlich gibt, der wird auch reichlich empfangen. (Vergl. noch בכאתא דהויתא כָּאֵיל בה יְכִילוּן לך Targ. Jes. 27, 8 und dazu Sota 9a). Weniger entspricht dem hergebrachten Sinn des Wortes der Gebrauch bei Markus: nach dem Maasse, wie ihr der Predigt Verständnis entgegenbringt, wird sich euch ihr Sinn erschliessen. — (Vergl. Levy, II, S. 35b. I, S. 357b.)[1]

c) Auch die Rede vom Splitter und Balken (Matth. 7, 3) ist dem Judentum wohlbekannt. Wollte der (ungerechte) Richter, so heisst es B. batra 15b, zu jemand sagen: Thue den Splitter aus deinem Auge, so würde man ihm (mit Recht) antworten: Thue den Balken aus deinem Auge טול קורה מבין עיניך. Anderswo heisst es übrigens im ersten Gliede anstatt עיניך: שיניך, so dass an einen Zahnstocher zu denken wäre; das zweite Glied könnte man auch übersetzen: Thue den Balken vor meinen Augen weg. Der Parallelismus ist aber

[1] Der verwandte Grundsatz Luc. 14, 11. Matth. 23, 12 hebr. Erubin 13b nach Ez. 21, 31.

in der neutestamentlichen Form und in der hergebrachten Auffassung drastischer. Ein Balken im Auge ist ein unerhörter Gedanke, ebenso unnatürlich ist die offenbare Schuld dessen, der fremde Schuld richten will. (Levy II, S. 360a; Wünsche S. 101.)

d) Der Vers Matth. 17, 20 enthält zwei sprichwörtliche Redewendungen dieser Art: das Senfkorn als Beispiel des kleinsten (Marc. 4, 30—33 zum Gleichnis ausgesponnen), entsprechend dem jüdischen כעין חרדל = *ὡς κόκκον σινάπεως*, und die Aufforderung: einen Berg zu versetzen, die im Judentum als Bild einer schier unmöglichen Zumutung gilt; so heisst es B. batra 3b: Wenn die Obrigkeit zu dir sagt, reiss' den Berg aus עקרנא טורי, so thue es; denn die Obrigkeit lässt nicht mit sich spassen.

e) Ganz gewöhnlich ist im Judentum die Bezeichnung des Neides als des bösen Auges, die ja in dem bekannten Aberglauben vom bösen Blick die weiteste Verbreitung gefunden hat. Den Gegensatz zum bösen Auge עין רע bildet das schöne oder schlichte Auge עין יפה, עין פשוט. So sagt auch Jesus Matth. 20, 15 *ἢ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστιν, ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι*; Siehest du darum scheel, dass ich so gütig bin? Zu beachten ist dabei der schöne Gegensatz von *πονηρός—ἀγαθός* רע—טוב, aram. עינא בישא—טובא. Diese Rede- und Anschauungsweise liegt nun auch Matth. 6, 22. 23; Luc. 11, 34—36 [1] zu grunde: das Auge ist des Leibes Licht; wenn du nun n e i d i s c h bist, wenn also dein Auge böse und folglich in Unordnung ist, so ist das Licht deines Leibes und folglich dein ganzer Leib dunkel. Ist umgekehrt das Auge schlicht und recht, so ist es die rechte Leuchte des Leibes. Es wird also der Satz: Neid macht den ganzen Menschen unglücklich — illustriert durch jene Redeweise vom bösen Auge; dies wird dann im Wortspiel einem kranken Auge gleichgesetzt, das nicht im stande ist, den

[1] Luc. 11, 36 fehlt bei D, Syr. *τὸ σῶμά σου*, so dass *φωτεινόν* sich auf *φῶς = ὀφθαλμός* bezieht. Dann ist v. 36 die Umkehrung von Matth. 23b, das D auch Luc. 11, 35 anfügt.



Leib zu erleuchten. Diese volkstümliche Beweisführung in ihrer ursprünglichen Absicht ist von ganz besonderer Feinheit. Der Evangelist, der dies Wort zwischen das von den Schätzen auf Erden und im Himmel und das andere vom Doppeldienst gestellt hat, scheint freilich eher an das begehrliche Schielen nach irdischen Schätzen bei einem Menschen zu denken, der doch auch aufs himmlische blicken möchte.

f) Die Eigenschaften: klug wie die Schlangen, ohne Falsch wie die Tauben (Matth. 10, 16) nimmt auch die jüdische Gemeinde für sich in Anspruch: Cant. r. 17b sagt Gott: Bei mir sind die Kinder Israel fehllos wie Tauben תמימים כיונים, gegen die Völker listig wie die Schlangen ערומים כנחשים. Die Stelle ist spät, die beiden Vergleiche sind gewiss uralt; vgl. Gen. 3, 1 (Wünsche S. 131).

g) Die Forderung Jesu, dass ein jeder sein Kreuz auf sich nehmen und ihm folgen soll, Marc. 8, 34 etc.; Matth. 10, 38; Luc. 14, 27, hat man wohl in dieser Form für unecht erklärt, weil das ja vor seiner eigenen Kreuztragung völlig unverständlich gewesen wäre. Denn wenn man auch annehmen will, dass Jesus selbst schon die besondere Art seines Todes vorausgesehen hat, so kann man das gleiche doch nicht von seinen Jüngern annehmen. Aber auch hier lässt sich zeigen, dass wir es mit einer damaligen Redeweise zu thun haben, womit angedeutet wird, dass einer in selbstverleugnender Weise sein eigenes Leid herbeiführt. So heisst es von Abraham, dass er das Opferholz für den Tod seines Sohnes auf den Morijah trug wie der, der sein Kreuz auf seinen Schultern trägt כזה שהוא טוען צלובו על כתפו Beresch. r. P. 56 (Levy II, S. 326a).

h) Interessant ist, dass gerade von einem galiläischen Volksprediger die Parabel aufbewahrt wird: Wenn der Hirt seiner Heerde zürnt, so gibt er ihr ein blindes (Schaf) zum Leiter כד דריש ההוא גלילאה :.. כד רגיז רעיא על ענא עביד לנגידא סמותא cf. Matth. 15, 14. Luc. 6, 39 (Neubauer p. 52 n. 3).

Die Reihe dieser Proben könnte wohl noch vermehrt

werden; die angeführten geben uns aber schon das Recht, anzunehmen, dass auch sonst Sprüche des Herrn dem Volksmunde entlehnt sind. Dazu mag auch ein Logion gehören, das uns das Johannisevangelium aufbewahrt hat und das seinen aramäischen Ursprung dadurch verrät, dass es zurückübersetzt, ein sinnvolles Wortspiel enthält.

i) Joh. 8, 34 *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας.*

כֹּל עָבְדָא (דְּעָבֵיד) עוויא עַבְדָּא הוא דעוויא kŏl ʿab'dā (d'ʿā-bēd) ʿăwwājā, ʿăbdā hū d'ʿăwwājā. (Vergl. A. Smith Lewis, A translation of the 4 gospels 1895 XV und den Nachtrag).

2. Ehe wir zu Jesu eigenen Worten übergehen, wollen wir einen Augenblick auf die Rede Johannes des Täufers achten und aufmerken, ob wir nicht auch bei ihm den aramäischen Klang seiner Predigt heraushören.

Matth. 3, 9 *λέγω ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.*

Es ist ein seltsamer Gedanke, dass aus Steinen Kinder werden sollen, aber diese Beziehung wird nahe gelegt durch den Gleichklang von אבניא abnăjā und בניא b'năjā im Aramäischen (ebenso אבנים und בנים im Hebräischen); semitisch klingt auch *ποιεῖν καρπόν* Matth. v. 8. 10 (aram. עבד פירא Gen. 1, 11); endlich, und das möchte wohl ein Beweis gerade für eine aramäische Grundlage sein, verschwindet die kleine Differenz zwischen Matth. v. 9 *δόξητε* und Luc. 3, 8 *ἄρξησθε*, wenn man bedenkt, dass das eine aram. תְּשַׁרוּן, das andere תְּשָׁרוּן lautet.

3. Das Wort Matth. 5, 17 ist uns durch einen merkwürdigen Zufall auch aramäisch erhalten. Der Talmud citiert es nämlich und zwar als ein christliches; vielleicht ist es durch Vermittelung des Hebräerevangeliums in jüdische Hände gekommen, die in ihrer Weise damit umgingen:

לא מיפחת מן אורייתא דמשה אתיתי אלא לאוספי על אורייתא דמשה אתיתי (Schabbat 116ab). Nicht wegzunehmen vom Gesetze Moses bin ich gekommen, sondern hinzuzufügen zum

Gesetze Moses bin ich gekommen[1]. Bekanntlich lässt sich darüber streiten, wie man das griechische *πληρῶσαι* v. 17 zu übersetzen hat. Man kann wegen des *ποιήσῃ* v. 19 an Erfüllung durch Thun denken; der Zusatz *τοὺς προφήτας* v. 17 und *ἕως ἂν πάντα γένηται* v. 18, wie die Parallele Matth. 24, 34. 35 scheinen auf das Eintreffen prophetischer Weissagung hinzuweisen; endlich empfiehlt sich durch das *διδάξῃ* v. 19, sowie durch den ganzen Zweck der Bergpredigt, die eine tiefere Auffassung des Gesetzes als die damals übliche lehren will (v. 20), die Übersetzung 'zur vollen Geltung bringen.' Entscheidend ist das zuletzt angeführte Moment: der Zweck der Bergpredigt überhaupt. Jesus wollte in gewissem Sinne dasselbe wie die Rabbinen, das Gesetz ausbauen, diese freilich machten äusserlich einen Zaun um das Gesetz und fügten Gebot an Gebot, Jesus hebt den wahren Sinn des Gesetzgebers hervor. Demnach wäre *πληρῶσαι* in der That gleich dem אוספי im Talmudcitat = 'fortführend vollenden'. Dann dürfte aber das *τοῦς προφήτας* und das *ἕως ἂν πάντα γένηται* ein Zusatz sein, der aus einer anderen Anschauung heraus in Anlehnung an Matth. 24, 34 f. hierhergekommen ist. Dazu ist noch zu bemerken, dass, wie Luc. 16, 17 zeigt, das Wort Matth. 5, 18 von der ewigen Dauer des Gesetzesbuchstabens ohne das *ἕως ἂν πάντα γένηται* eine Sonderexistenz geführt hat und dass, wie mehrere talmudische Parallelen (Midr. schir. hasch. 26 a. Beresch. r. 10 a. Schemot r. 6) zeigen, dies Wort jüdischer Herkunft ursprünglich die Beziehung auf eine zu erfüllende Weissagung nicht gehabt hat.

4. Matth. 7, 6 *μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων.* Dies Wort ist schon früh nicht mehr verstanden. Die Didache

---

[1] cf. Nicholson, The Gospel according to the Hebrews London 1879. p. 145 ff. Hilgenfeld, N. T. extra Canonem[2] 1884. p. 15. 21. Güdemann, Religionsgeschichtl. Studien 1876. S. 67. Neubauer, p. 57 ff. Eine andere gut bezeugte Lesart ist allerdings ולא statt אלא.

versteht unter dem Heiligtum das Abendmahl. Wenn man statt קוֹדְשָׁא Heiligtum קְדָשָׁא, das aramäische Wort für נזם Ring setzt, womit die Rabbinen zuweilen bildlich das Gesetz bezeichnen, und daran denkt, dass nach dieser Anschauung die einzelnen Lehrsätze die Perlen (מַרְגָּנִיתָא) an diesem Ring bilden (Perle = Lehrsatz, z. B. Jebam. 94 a. s. Levy II, S. 66 b), so ergibt sich die Warnung, das herrliche Gesetz mit der Fülle seiner durchdachten Einzelgebote (vergl. Ps. 19, 11) nicht dem Pöbel oder den Heiden darzulegen, die es doch nicht verstehen. Diese Warnung wäre hier auf das neue Gesetz der Christen übertragen, das man zunächst nicht ohne weiteres jedem verständnislosen Menschen mitteilen soll. (Vergl. den Anhang.)

5. Die innige Berührung Jesu mit dem Leben des Volkes, zugleich sein freundliches Achten auf das Kleine und die Kleinen zeigt sich unter anderm in einem Gleichnis, das Jesus den spielenden Kindern abgelauscht hat, so dass uns mit einem Schlage die Umgebung Jesu, die volks- und kinderbelebten Gassen der Stadt, wo er redete, vor Augen treten. Noch können wir die Kinder bei ihrem Spiel belauschen, auf die Jesus bei seiner Predigt hindeutet. Sie teilen sich in zwei Parteien; die eine Schar fordert die andere durch pfeifen zum tanzen, dann durch weinen zu Klaggeberden auf: da beides verweigert wird, kommts zum erwünschten Handgemenge. Noch klingt der Laut der Kinder zu uns herüber; ein kindliches Wortspiel, das sich bei der Übersetzung der griechischen Worte ins Syrische bildet, und auch von den syrischen Evangelienübersetzern (Pesch., Syr. Sin.) wiedergegeben ist, lässt uns annehmen, dass auch im verwandten Aramäischen dies Wortspiel sich bemerklich machte und den Kindern Galiläas zum Bewusstsein kam. Sie riefen (Matth. 11, 17. Luc. 7, 32):

זְמַרְנָא לְכוֹן וְלָא רַקֵּדְתּוּן (*ὠρχήσασθε* : raḳēdtun)
אֲלֵינָא לְכוֹן וְלָא אַרְקֵידְתּוּן (*ἐκόψασθε* : arḳēdtun).

Auch im Aramäischen bedeutet das Pael von רקד hüpfen, tanzen. Das Afel, an die Brust schlagen, kann ich allerdings

nicht nachweisen, aber das Syrische darf hier wohl für das Aramäische eintreten; vergl. Wellhausen, NGWGött. a. a.O. S. 11.

Das Strafwort, das sich hier anschliesst, endet bei Matthäus mit den Worten Matth. v. 19 *Καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς.* Luc. v. 35 hat dafür *ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων.* Diese seltsame Differenz erklärt sich vielleicht folgendermassen. 'Kinder der Weisheit' ist ein poetischer Ausdruck, wie Kinder der Welt, des Lichts, wie sie die poetisch-religiöse Sprache besonders auch des Lucas liebt (cf. Sirach 4, 12). Ohne Bild würde man sagen: Thäter der Weisheit עָבְדִין, wovon man vielleicht bilden darf עָבְדַהָא (ʿāb'dahā) oder mit suff. obj. (cf. Ps. 34, 17) עבדיגה ihre Thäter. Ein anderes Bild wäre: Knechte der Weisheit, also hier עַבְדַּהָא (ʿăbdahā). Hieraus konnte aber leicht werden עוֹבָדַהָא (ʿobādahā), oder עֲבִידָתְהָא (ʿ^abīdātahā) *ἔργα αὐτῆς.*

6. Matth. 12, 41 *ἄνδρες Νινευεῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν.*

Die Leute von Ninive werden doch nicht mit diesem Geschlecht, sondern gegen es auftreten; ausserdem ist es nicht ihre Sache, die ungläubigen Juden zu richten. Die aramäischen Worte ויְחַיְבוּנֵיה (Onk. Deut. 25, 1 ויְחַיְיבוּנֵיה) יקוּמוּן לְדִינָא עם הדין דרא bedeuten: sie werden in einen Rechtsstreit eintreten mit diesem Geschlecht und ihre Gegner schuldigen, d. h. durch den Sieg ihrer Sache als Schuldner hinstellen (cf. Ps. 37, 33 T. Mscr. nach Levy I, S. 171b); vergl. Wellhausen a. a. O.

7. Marc. 4, 11 *ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* Matth. 13, 11 *ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* Luc. 8, 10 *τοῦ θεοῦ.*

Zwischen jenem Singular und dem Plural liegt eine Entwicklung in der Anschauung der Gemeinde über die Gleichnisse. Dort ist das Reich selbst das Geheimnis, das durch die Gleichnisse erklärt werden soll; hier sind die Gleich-

nisse Geheimnisse geworden, die erst der Deutung bedürfen [1], Was aber *μυστήριον τῆς βασιλείας* eigentlich bedeutet, zeigt das aramäische רָז מַלְכוּת. Jes. 24, 16 heisst רז אגר לצדיקיא der verborgene Lohn der Frommen, der ihnen gehört, aber zur Zeit im Himmel noch aufbehalten wird: so bedeutet רז מלכות das noch im Himmel behaltene Reich, den verborgenen Schatz im Acker. Den Jüngern ist von Gott verheissen, dass sie diesen Schatz noch sehen und erhalten sollten (Luc. 12, 32), weshalb sie vor vielen Königen und Propheten einen Vorzug haben (Matth. 13, 17. Luc. 10, 24).

8. Eine unwesentliche Verschiebung, die sich durch die Ähnlichkeit zweier aramäischer Wörter erklärt, ist vielleicht anzunehmen Luc. 4, 26. Jesus macht hier darauf aufmerksam, dass Elias und Elisa ihrer Zeit nur Heiden hilfreich genaht sind, obwohl genug Hilfsbedürftige in Israel waren; von Naeman wird auch ausdrücklich betont, dass er *Σύρος* war (v. 27 Pesch: aramaja); demnach dürfte man statt אַרְמַלְתָּא *χήρα* erwarten: אֲרַמִּיתָא die Syrerin (ᵃrāmitā für armaltā); vergl. Wellhausen S. 12.

9. Die wesentliche Echtheit der herrlichen Stelle Matth. 11, 28 ff. [2] bewährt sich auch darin, dass sie im

---

[1] Unsere Erkenntnis vom Wesen des Gleichnisses ist vor allem von B. Weiss und späterhin von Jülicher (Die Gleichnissreden Jesu, I. 1886) gefördert, besonders dadurch, dass der Unterschied von Gleichnis und Allegorie hervorgehoben wurde.. Über den ursprünglichen Zweck des Gleichnisses und dessen spätere Umbiegung, speziell über die Marc. 4, 12 par. nach Jes. 6, 9 f. ausgesprochene Absicht der Verstockung vergl. Weiss, Leben Jesu[2] II. S. 27 u. ö. und hierzu Jülicher S. 290; vorab S. 145 ff. Die Arbeiten von S. Goebel (vergl. Weiss in der Theol. Lit.-Z. 1880. S. 181. 430, Jülicher S. 288) kommen vorzugsweise für die Einzelexegese in betracht; in dieser Beziehung mögen auch hier die Bücher von Koetsveld (Jülicher S. 287; deutsch als Hausbuch bearbeitet von O. Kohlschmidt: Die Gleichnisse des Evangeliums 1892) bestens empfohlen sein.

[2] Die Beziehungen zu Sir. 51, 23 ff. und die daraus sich ergebenden Folgerungen sind in dem oben genannten Buche zu behandeln.

Aramäischen ein Wortspiel enthält, das die Beweisführung durch äusseren Gleichklang unterstützt. Die Sanftmut Jesu soll begründen, dass er im stande ist, den Mühseligen und Beladenen Ruhe zu bringen; das wird noch eindringlicher dadurch, dass ruhen im Aramäischen נוּחַ, das Afel zur Ruhe bringen אֲנִיחַ (Onk. Ex. 33, 14; 1. p. s. fut. אֲנִיחַ), sanftmütig aber נְיחַ njach, Ruhe נִיחָא lautet.

Überhaupt mutet wenigstens nach meinem Gefühl das Aramäisch dieser Stelle durch besonderen Wortklang an, ich setze daher die betreffenden Sätze vollständig in Transskription hierher:

Kommt her zu mir alle Mühseligen und Beladenen,
und ich verleih euch Ruh . . .
Denn sanftmütig bin ich und demütigen Herzens,
und ihr sollt Ruhe finden für eure Seele.
Tōn l'wātī kŏl fāl'chīn uṭ'īnīn
ᵃnā m'anīᵃch l'χūn
dinjāch ᵃnā w'ˣĕnwān b'lĭbi
w'tischk'chūn nicha l'nafsch'χūn.

10. Von einer kräftigen Volkstümlichkeit ist eine Ausführung Jesu gegen die Pharisäer, mit der er die Giltigkeit ihrer Reinigkeitsgebote bestreitet. 'Seht da, wie schwach ist es um die Unreinigkeit der Speisen bestellt, die nicht ins Herz, sondern in den Bauch gehen und dann jedenfalls rein werden: denn sie gehen *εἰς τὸν ἀφεδρῶνα καθαρίζων*[1] *πάντα τὰ βρώματα*'. Dass in latrina nichts mehr levitisch unrein ist, ist auch rabbinische Lehre. Die Beweisführung wird aber noch drastischer und anschaulicher, wenn man berücksichtigt, dass die Syrer, auch der Hierosolymitanus das *ἀφεδρών* durch תַּדְכִּיתָא wiedergeben, was wörtlich purgatio bedeutet, und mit dem nachfolgenden מְדַכְּיָא *καθαρίζων* sprachlich und lautlich verwandt ist[2]. Jesus sagt

[1] Schon der Nominativ *καθαρίζων* hinter *ἀφεδρῶνα* deutet auf Übersetzung aus dem Semitischen.

[2] Das syrische ܬܕܟܝܬܐ ist nicht *ἀφεδρών* selbst, sondern nach Bibl. Orient. Assem. II, 296 'evacuatio corporis quae ex natura

also: und kommt dann zu jener 'Reinigung', die bekanntlich alles reinigt. Eine solche Argumentation musste freilich so drastisch wirken, dass die Pharisäer wohl nicht mehr zu Worte kommen konnten. (Marc. 7, 15. 18. 19.)

11. Dass auch der ernste sinnvolle Ausdruck 'sich selbst verleugnen' von Jesu schon gebraucht und also nicht erst von Markus geschaffen ist, scheint sich aus dem Zusammenhang von Marc. 8, 34, 35 zu ergeben, wenn man das Aramäische in betracht zieht. Vers 35 fährt fort: *ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι*. Das scheint auf ein schon vorhergehendes *ψυχή* zurückzuweisen. Dies ist aber zu finden, wenn man das *ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν* aramäisch wiedergibt; denn die Aramäer können 'selbst' nur durch נפש (oder גרם s. u. S. 90) wiedergeben. Das *ἀπαρνεῖσθαι* aber ist כפר, das nun auch mit *ἐπαισχύνεσθαι* von v. 38 gleichwertig ist, so dass sowohl v. 35 נפשה wie v. 38 כפר wieder aufgenommen ist.

12. Einen besonders wichtigen Aufschluss kann uns, wie ich glaube, die Berücksichtigung des damaligen Sprachgebrauch bei einem Ausdruck Jesu geben, der bisher noch wenig erörtert und, wie mir scheint, noch niemals richtig verstanden ist. Jesus fragt die Söhne Zebedäi Marc. 10, 38 par. *δύνασθε ... τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι* (cf. Luc. 12, 50). Was bedeutet das? Als Bild schwerer Leiden gilt wohl das Umflutetwerden vom Wasser Ps. 69, 2. 3. 15. 106, 11. 124, 4. 5. Hiob 27, 20, aber nicht das blosse Eingetauchtwerden. Wo bleibt der Parallismus zu dem andern Bilde: Könnt ihr den (bittern) Kelch trinken, den ich trinke? Man würde zunächst an eine bittere Speise denken. Und in der That ist dies das einzige, worauf das Aramäische mit Sicherheit hinführt. *Βαπτίζειν* eintauchen heisst aramäisch טבל und dies ist der ständige Ausdruck für das Eintauchen einer Speise in Essig

fit' und bezeichnet auch wol 'excrementa, merda' (Greg. b. H. Ethica 47 v.); cf. R. Payne Smith, Thes. Syr. Oxon. 1879 ss. p. 896 und namentlich Lorsbach, Museum f. bibl. u. orient. Literatur, Marburg 1807. S. 146.

oder in die aus bittern Kräutern bereitete Salse (Charoseth), wie es z. B. beim Passahfest geschieht. Der Ausdruck ist so ständig, dass טבל häufig auch für essen gebraucht wird und jedenfalls kann man, wenn das Wort absolut, ohne nähere Bestimmung vorkommt, nach damaligem Sprachgebrauch nicht an taufen, sondern nur an Eintauchung der Speise denken, zumal dann, wenn gleich das Trinken daneben steht. Jesus hat also gesagt: Könnt ihr so bittern Trank trinken, wie ich; könnt ihr so scharf gesalzene Speise essen, wie ich (vergl. den Anhang).

13. Einen Ausgleich zwischen Matthäus und Lukas, der zugleich eine andere Schwierigkeit in Sachen der Überlieferung von Jesu Worten lösen kann, bietet der Rückgang auf das Aramäische vielleicht bei der Differenz zwischen Matth. 21, 31 b 32. Luc. 7, 29. 30. Matthäus hat hier *βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, was an sich schon auffallend ist, da die Redequelle des Matthäus sonst nur *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* kennt. Lukas aber bietet in etwas anderer Satzfügung *βουλὴν τοῦ θεοῦ*. Das eine heisst[1] מַלְכוּתא דיהוה, das andere מִילְּכְתא ד׳ (mal'χutā : milk'tā), so dass leicht eine Verwechselung vorkommen kann. Die Einheit zwischen dem *προάγουσιν* des Matth. und dem *ἐδικαίωσαν* des Luc. bietet זכי, das als Peal זְכִי u. a. auch vincere *προάγειν* (cf. Ps. 50, 6 LXX *νικήσῃς*; hebr. תזכה), als Pael זַכִּי für gerecht erklären bedeutet. Jesus hat also entweder gesagt יִזְכּוּן מינכון למילכתא דיי 'haben den Vorzug vor euch in bezug auf den Rat Gottes' oder

[1] Eine älteste aramäische Quelle wird nicht Rat oder Reich Gottes מ״ דאלהא, sondern des Herrn דיהוה geschrieben haben; denn אלהא kann an sich auch einen fremden Gott oder Götzen bezeichnen. Daher schrieb man, wo der Gott Israels gemeint ist, יהוה, ausgenommen die Fälle, wo durch einen Zusatz, unser, euer Gott, der Gott Abrahams u. s. w. ein anderes Verständnis ausgeschlossen war. Cremer, der die Stellen über Reich Gottes und des Herrn im Judentum zusammengestellt (Bibl. theol. W. B. S. 190 f.), gibt diesen Grund des Wechsels nicht an. Die Thatsache erhellt aus den Targumen. Aber vielleicht ist dies יהוה im aramäischen אלהא gesprochen worden?

מילכתא דייר קומיכון יְזַכּוּן (קוֹמֵיכוֹן galil. für קֳדָמֵיכוֹן) 'rechtfertigen, anerkennen euch gegenüber den Rat Gottes'.

14. Geradezu befreiend kann meiner Ansicht nach die Anwendung der Rückübersetzung bei zwei Stellen wirken, die vom Reiche Gottes handeln und bis zum heutigen Tag noch keine sichere Erklärung gefunden haben. Ich denke zunächst an Luc. 17, 20. Es kann hier wenig nützen, zunächst den Gebrauch von *παρατήρησις* bei den griechischen Astronomen feststellen, wie zuletzt Joh. Weiss gethan; hier kommt man weiter mit folgender Erwägung: *παρατηρεῖν* in seiner mehrfachen Bedeutung ist das aramäische נטר, das Substantivum dazu ist נְטִיר; *μετὰ παρατηρήσεως* ist dann בנטיר; das bedeutet aber 'heimlich' (vgl. das von Levy gebotene Beispiel Hiob 4, 12 לותי פתגם אתאמר בִּנְטִיר zu mir ist ein Wort geredet unter Beobachtung d. i. heimlich = hebr. יְגֻנָּב es stahl sich zu mir).

Sonach würde Jesus sagen: Das Reich Gottes kommt nicht so heimlich, dass man fragen müsste: ist es hier oder dort? (v. 21. 23), sondern wie der Blitz leuchtet von einem Ende des Himmels bis zum andern, so ist die Zukunft des Reiches (v. 24). Diese letzte Bestimmung ist die beste Bestätigung unserer Übersetzung. Hiernach muss dann aber auch irgendwie das *ἐντὸς ὑμῶν* verstanden werden. Sieht doch das Stück v. 20. 21 mit seinem *ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ* wie eine etwas anders geformte Paralelle zu v. 23. 24 aus. Aus dem blossen Wort לגו מנכון 'innerhalb von euch' oder במצעיכון (nicht in galiläischen Quellen nachgewiesen) 'inmitten von euch' lässt sich so wenig etwas sicheres folgern, wie aus dem griechischen *ἐντὸς ὑμῶν*; im Aramäischen, wo nur היא gesetzt wird, fällt natürlich das Präsens, das in *ἐστίν* liegt, fort. So wird das Wort Jesu wohl bedeuten sollen: Nicht braucht man zu fragen: ist hier das Reich Gottes oder dort? Nein vielmehr לגו מנכון היא es wird (plötzlich) unter euch stehn ('בגויכין' für 'בהכוף plötzlich'?).

Ferner glaube ich, dass das Aramäische uns die Lösung des vielgedeuteten Worts von dem 'Gewaltthun am Himmel-

reich' geben kann, zunächst in der Form, die Lukas darbietet (16, 16 *ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται*). *Βιάζεσθαι* Gewalt ausüben könnte ursprünglich eine Wiedergabe sein wollen von aram. חסן; dies hat ja auch die Bedeutung mächtig sein, sich gewaltsam erzeigen z. B. Jes. 63, 15 T. (Af. Pa. kräftigen, das Itpael 'an sich halten' entspricht geradezu *βιάζεσθαι*; das Adj. חסין ist *δεινός*). Dies חסן heisst dann aber auch etwas ergreifen. Der Vorzug des Täufers ist also der: Bis zu seiner Zeit ist vom Gesetz und Propheten das Reich nur als ferne Grösse geweissagt worden: nun aber und zuerst durch ihn wird verkündigt: מלכות דיהוה מטיח oder קרבת es steht vor der Thür; כל יחסנינה oder יחסון יתה jedermann kann es in Besitz nehmen; denn schon ertönt ja die Zusicherung: Selig sind, die gedrückten Geistes sind, denn das Reich gehört ihnen. Das entspricht genau der Verheissung Dan. 7, 18, nach der die Heiligen das Reich in Besitz nehmen werden, wo wieder das Verbum חסן steht.

Es fragt sich nun, ob wir von hier aus auch die Form bei Matthäus deuten können (11, 12 *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*). Die erste Hälfte versteht man leicht; *βίαζεται* ist hier passiv, entspricht also dem Itpael תִּתְחַסַּן: das Himmelreich wird in Besitz genommen. Das folgende könnte nun einfach eine spätere Ausdeutung des griechischen *βίαζεται* sein, das man ja nun auf irgendwelche Gewaltthat beziehen musste. Lukas bringt den ersten Satz des Matthäus *ἡ β. τ. οὐρ. βιάζεται* in aktiver Form, und so kann es sein, dass der zweite Satz des Matthäus im parallelismus membrorum ursprünglich ebenfalls das Aktiv zu dem vorhergehenden Passiv bringen wollte. Die folgenden Verse reden ja noch immer von der Bedeutung des Johannes; was will also hier der fremde Gedanke irgend einer Gewaltthat, die von ganz anderer Seite (von den Herodäern, von den Pharisäern, wie neuerdings wieder L. Paul vermutet) dem Himmelreich geschehen sollte? — übrigens ein Ungedanke, da die Gottesherrschaft, wenn sie einmal er-

scheint, von niemand mehr befehdet werden kann, sondern sich eben darin äussert, dass alle andere Gewalt zu Boden gestreckt wird. Vielleicht enthält das *βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν* im Grunde dasselbe wie Dan. 7, 18 und es handelt sich nur darum, die verwischten Züge wiederherzustellen. Machen wir einen Versuch: *Βιασταί* heisst חסיניא; das könnte leicht aus חסידיא ‘die Frommen’ verschrieben sein, da ja חסן in der Nähe steht; *ἁρπάζουσιν* wäre dann unter dem Eindruck von חסיניא *βιασταί* statt des gewöhnlichen *κληρονομήσουσιν* für ירתון gewählt; das Wort hiesse also im Original: מלכות דשמיא תתחסן וחסידיא ירתונה Seit den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt kann das Himmelreich in Besitz genommen werden; ja die Frommen erwerben es thatsächlich als ihr Eigentum. Aber, wie gesagt, das letzte will nicht mehr als ein Versuch sein, dessen Unsicherheit die Wahrscheinlichkeit unserer Deutung von Luc. 16, 16 nicht in Zweifel stellt[1].

15. Ein merkwürdiges Wort Jesu, das er in seiner letzten Nacht gesprochen, ist uns durch die Sonderquelle des Lucas aufbewahrt. Der Herr kündet hier (Luc. 22, 35—38) seinen Jüngern an, dass seine Sache irdisch angesehen am Ende ist, dass also für sie nichts übrigbleibt, als schleunige Flucht. Die Mahnung, sich ein Schwert zu kaufen, legt ihnen den Gedanken nahe, dass sie in die wüste Einsamkeit fliehen sollten, dorthin, wo auch die friedlichen Essener ein Schwert tragen, sich der Räuber zu erwehren. Die Wahl gerade dieses Ausdrucks ist aber vielleicht nahegelegt durch den Zusammenklang der Worte für Ende und Schwert im aramäischen סַיְפָא und סֵיפָא. Behandelt man V. 37a: *λέγω γὰρ ὑμῖν — ἐλογίσθη* als Parenthese[2], so bildet das *καὶ γὰρ τὸ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει* aram.: לְמַדִּילִי סֵיפָא[3] die direkte Begründung zu *ἀγορασάτω μάχαιραν* יִזְבּוֹן סַיְפָא[4].

[1] Eine andere Möglichkeit s. im Anhang.

[2] Auch inbetreff dieser Leidensweissagung verweise ich auf das angekündigte Buch.

[3] = למה דילי Dalman S. 87, § 18 a. E.

[4] Das wäre natürlich hinfällig, wenn die Übersetzung der

16. Die so schwerwiegenden und bedeutungsvollen Abendmahlsworte müssen auf jeden Fall auch darauf hin angesehen werden, wie sie in der Ursprache gelautet haben mögen. Ohne diese Rücksicht wird man kaum eine Entscheidung über ihren Sinn fällen dürfen.

Mit Recht hat man schon darauf aufmerksam gemacht, dass die starke Betonung des *ἐστίν* in den Worten *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τὸ αἷμά μου* nicht berechtigt ist, da das aramäische הוּא nur 'es' ausdrückt und die Copula ganz der Ergänzung überlässt. Wie aber hat *σῶμα* im Aramäischen gelautet? פגר cadaver kann zur Stunde, da Jesus noch lebend bei seinen Jüngern sitzt, nicht wohl in betracht kommen; גוף drückt zu äusserlich nur die Körperhülle aus; da liegt es am nächsten an גרם zu denken, das ursprünglich zwar Gebein (= hebr. עצם) bedeutet, dann aber auch neben נפש das gewöhnliche Wort für 'selbst' ist. Hat Jesus gesagt: הָדֵין גַּרְמִי הוּא, so will er im Abendmahl mit dem Brote sich selbst den Jüngern darreichen, sich mit ihnen aufs innigste verbinden; sie sollen sein Ich in sich aufnehmen und seines Geistes, seines Sinnes teilhaftig werden. Er drückt dann hier dieselbe Hingabe an die Seinen mit Wort und Zeichen aus, die er hernach in seinem Tode bewährt hat, und die Plastik der aramäischen Sprache erlaubt es Jesu hier, sein Ich in einem Brode zu veranschaulichen (cf. Rom. 12, 1).

Auf die so vielfach überlieferten Worte vom Blute einzugehen — es kommen noch die verschiedenen Rezensionen des Lukastextes in D, Syr. Sin, Cur., ausserdem Justin in betracht — ist hier nicht der Ort[1]. Nach Analogie des ersten Wortes aber würde sich in diesem zweiten jene Einheit auch so darstellen, dass er im Wein des Kelches sein Blut d. i. nach biblischer und allgemein semitischer Anschauung seine Seele (cf. Lev. 17, 11) den Seinen einverleibt und eine Blutsverwandtschaft und -Gemeinschaft mit ihnen ein-

---

Syr. אשתלמי massgebend wäre; aber wäre dies als Original nicht eher mit *τετέλεσται* übersetzt worden?

[1] Ausführlich zu behandeln a. a. O.

geht und ein Treugelübde (קְיָם) auf Tod und Leben an sie ablegt.

Besonders wichtig ist es ferner festzustellen, wie die nur von Paulus überlieferten Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* sich im Aramäischen ausnehmen. Namentlich ist darauf zu achten, dass 1. Cor. 11, 24. 25 die Schwierigkeit besteht, dass das *τοῦτο* kaum eine sichere Beziehung hat, insofern das *ποιεῖν* eine Thätigkeit für *τοῦτο* erwarten lässt, so dass man also v. 24 auf *λαβεῖν*, *εὐχαριστεῖν*, *κλᾶν* zurückgehen muss, während rein grammatisch *σῶμα* näher läge und v. 25 ein Verbum überhaupt fehlt, so dass man auch hier auf *εὐχαριστήσας* rekurrieren müsste. Die gegebene Beziehung auf *σῶμα* und *ποτήριον* wird nun aber auf das natürlichste hergestellt durch Rückgang auf die Sprache Jesu: 'הדין עבדון לדוכרן'. דוכרן bedeutet Erinnerung, Erinnerungszeichen[1], und so würden diese Worte besagen: Macht dies Brot, diesen Kelch zum Erinnerungszeichen an mich; somit wäre dann die Entstehung dieser Formel über Paulus in die Urgemeinde hinein zurückzuverfolgen. Die oben dargelegte Deutung der Abendmahlshandlung als einer Selbstmitteilung Jesu an die Seinen steht natürlich dem nicht entgegen, dass Jesus selbst schon die Jünger angewiesen hat, sich diese Selbstmitteilung immer wieder am Brot und Kelch zu vergegenwärtigen und so auch ihrerseits diese von ihm geknüpfte Einheit mit ihm zu pflegen, bis sie sich im Reiche Gottes wieder sichtbar darstellt.

17. Endlich wird die Untersuchung über die Bedeutung des Rätselworts 'Menschensohn' durch den Rückgang aufs

---

[1] Vergl. Gen. 9, 17 Onk. לדוכרן קים zum Andenken an den Bund; Exod. 13, 16 לדורכן בין עינך zu einem Gedächtniszeichen vor den Augen. Für die Konstruktion von עבד mit dem Acc. des näheren Objekts und ל beim entfernteren Objekt vergl. Gen. 12, 2 Onk. ואעבדנך לעם סגי, ebenso Pesch. אעבדיך לעמא רבא.

So konnte allenfalls noch das griechische *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* verstanden werden; vergl. Diodor 19, 43 *εἰς πλίνθον ἑαυτοὺς ποιήσαντες*; s. auch den Anhang.



Aramäische in eine ganz neue Bahn gebracht. Nach älteren Vorgängen, die aber wenig Beachtung gefunden [1], hat neuerdings wieder Lagarde darauf aufmerksam gemacht, dass בר אנש im Aramäischen doch nur 'Mensch' bedeute, dass Jesus mit der Wahl dieses Wortes den 'Menschen' geadelt habe [2]. Im Anschluss daran hat J. Weiss gezeigt, dass an einzelnen Stellen nicht sowohl Jesus von sich selbst, als vielmehr vom Menschen überhaupt allgemeine Aussagen gemacht [3]. In der Theologischen Tijdschrift hat dann ein holländischer Theologe, ein dankbarer Schüler der deutschen Wissenschaft, B. D. Eerdmans, unter starkem Widerspruch von van Manen behauptet, dass der Titel Menschensohn lediglich auf Rechnung der Evangelisten komme [4], und Wellhausen hat in seiner Geschichte Israels den Satz aufgestellt, Jesus habe sich 'den Menschen' genannt, eine Redeweise, die er selbst höchst eigentümlich findet [5]. Meiner Meinung nach ist sie sogar unmöglich: es müsste eine solche Gewohnheit schon sprachlich zu den allerseltsamsten Missverständnissen führen, da niemand wissen konnte, wann Jesus sich, wann er den Menschen überhaupt meinte. Ich kann nun an dieser Stelle, wo nur die sprachliche Seite in betracht kommt, meine Ansicht nicht vollständig auseinandersetzen; es soll das an anderer Stelle ausführlich geschehen. Zunächst ist der Einfluss der synoptischen Schriftsteller festzustellen, die, wie man sich leicht überzeugen kann, ihrerseits den Ausdruck mehrfach statt 'ich' eingesetzt haben (vergl. z. B. Luc. 6, 22 mit Matth. 5, 11; Matth. 16, 13 mit Marc. 8, 27); besonders bemerkenswert ist, dass Syr.

---

[1] Vergl. hierüber den Nachtrag.

[2] Lagarde, Ges. Abhandl. S. 26 A; Deutsche Schr. 1878. S. 230.

[3] J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. 1892. S. 57.

[4] De Oorsprong van de uitdrukking 'Zoon des Menschen' als evangelische Messiastitel. Theol. Tijdschr. 1894 blz. 153 vv. Dazu die Nachschrift von van Manen blz. 177 vv., Die Uitdrukking 'Zon des Menschen' en het boek Henoch Th. T. 1895. blz. 68 v.

[5] J. Wellhausen, Isr. u. Jüd. Geschichte 1894. S. 312, A. 1.

Sin. Matth. 26, 24 anstatt des zweiten *υ. τ. α.* einfach אנא 'ich' setzt, das er vielleicht in seinem Original um 170 noch vorfand; ferner ist der apokalyptische Sprachgebrauch, der auf Dan. 7, 13 zurückgeht, besonders zu behandeln; endlich bilden die Leidensweissagungen eine Gruppe für sich (vergl. J. Weiss a. a. O. S. 52 ff.).

Für die übrigen Stellen behaupte ich folgendes: Entweder redet Jesus in diesen Stellen, wenn er ברנש sagt, allgemein vom Menschen oder er sagt nach damaliger Ausdrucksweise statt 'ich' 'ein Mensch' und zwar jedesmal dann, wenn er einen Gegensatz (Gott, andere Wesen, Thiere) im Auge hat. Geschlossen ist allerdings die Beweisführung über diesen Punkt erst wenn alle Stellen besprochen sind, was denn auch a. a. O. geschehen soll. Ebenso muss ich den ausführlichen Beweis für die nachfolgenden Deutungen bis dorthin aufsparen.

I. Zur ersten Reihe rechne ich die folgende Stellen, die ich jedesmal aramäisch wiederzugeben versuche.

a) Marc. 2 (27), 28.

(שבתא בגין ברנשא איתעבידַת ולא ברנשא בגין שבתא): בגלל בן מריה הוא דשבתא ברנשא

Folglich ist der Mensch Herr des Sabbats.

Aus der Voraussetzung, dass der Sabbat dem Menschen zu Dienst geschaffen ist, folgt logisch, dass der Mensch Herr des Sabbats ist; und selbst wenn Jesus beim ברנש nur an sich gedacht hätte, würde ihn niemand anders als vom Menschen verstanden haben[1] (vergl. J. Weiss; Eerdmans Th. T. 1894 blz. 155; 1895 blz. 68; über H. Grotius s. den Anhang).

---

[1] Die Versuche der Übersetzer, im Syrischen Menschensohn von Mensch zu unterscheiden, sind zum Teil sprachwidrig, wie: ברה דאנשא oder gar בר דברנש 'Sohn des Menschensohnes' (Hieros.) oder entfernen sich sichtlich von *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* wie ברה דגברא Mannessohn. Noch seltsamer ist freilich die Leistung eines modernen: im Anhang zu G. Schnedermann, Jesu Verkündigung und Lehre vom Reich Gottes II, S. 264: 'Er nannte sich … aramäisch בן האנש (nicht הבן אנש)'!

b) Matth. 12, 32.

כל דיימר מלא על ברנש ישהביק לה וכל דיימר על רוחא דקודשא לא ישתביק לה.

Jeder der ein Wort redet gegen einen Menschen, das wird ihm vergeben werden u. s. f.

Der Beweis liegt zum Teil in der Überlieferung des Seitenreferenten Marc. 3, 28 *πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς ἀνθρώπων*, wo deutlich noch das ברנשא des Originals nachklingt, nur dass der Dativ לברנשא zum *ἀφεθήσεται* statt *βλασφημήσουσιν* gezogen ist, was nach seiner Stellung im Original zwischen beiden ebenfalls möglich war; ferner in Matth. 12, 31, wo offensichtlich eine Parallele zu Marc. 3, 28 = Matth. 12, 32 vorliegt: hier ist לברנשא (coll.) durch *τοῖς ἀνθρώποις* wiedergegeben. Jesus sagt also: Ihr greift hier in mir nicht einen Menschen an, sondern den Geist Gottes, in dessen Macht ich die Dämonen austreibe; cf. Matth. 12, 28 (vergl. Eerdmans Th. T. 1894 blz. 12, 32. 1895 blz. 68 volg.; Génébrard und H. Grotius s. im Nachtrag).

c) Marc. 2, 10 (Matth. 9, 6; Luc. 5, 24).

ברם דתדעון דאית שלטנא לברנש על ארעא למשבק חטאין

Damit ihr aber seht, dass (auch) ein Mensch auf Erden Macht hat, Sünden zu vergeben ...

Unsere Scheu, diese Stelle so zu übersetzen, wird gehoben durch die ausdrückliche Angabe des Matthäus v. 8: sie priesen Gott, der solche Macht (*ἐξουσία* wie v. 6: *ἐξουσία ἀφιέναι ἁμαρτίας*) den Menschen לברנשא gegeben. Jesus sagt übrigens damit nicht, dass jeder Mensch diese Macht, nämlich im Namen Gottes auf Erden Sündenvergebung zu verkünden, haben kann; dieser Mensch ist er. Aber auch seinen Jüngern wird solche Macht Matth. 16, 19; 18, 18[1] cf. Joh. 20, 23 zugesprochen (vergl. J. Weiss a. a. O.).

---

[1] Allerdings bedeutet das 'binden und lösen' in jüdischen Parallelen etwas andres, nämlich für erlaubt oder für unerlaubt erklären; nach Joh. 21, 23 aber sind im Urchristentum die Worte sicher auf die Sündenvergebung bezogen worden.

Vielleicht aber kann man dieses letzte Wort auch noch anders erklären (s. u. S. 97).

II. In Galiläa sagte man in bescheidener Rede statt ich: ההוא גברא dieser Mann, ההיא איתתא dieses Weib. Dalman § 16, 7 a. S. 77 f. Schlägt man die beiden von Dalman angeführten Stellen im jerusalemischen Talmud auf, so ergibt sich, dass die spezielle Angabe: 'Mann' oder 'Weib' jedesmal durch die Situation hervorgerufen ist. Im ersten Fall sagt ein Mann auf dem Sterbebette: Man soll der Frau dieses Mannes (= meiner Frau) die Morgengabe geben (Ketub. 29b), im zweiten erzählt ein Weib dem Rabbi ein Erlebnis mit ihrem Manne und sagt dabei: Der Mann dieser Frau (= mein Mann) Taan. 64b[1]. Wo ein solcher Grund fortfällt, da wird man erwarten dürfen, dass man für 'ich' auch allgemeiner ההוא ברנשא: 'dieser Mensch' sagen konnte; abgesehen davon, dass גבר überhaupt im palästinensischen fortwährend mit ברנש wechselt[2]. Aber dieser Gebrauch ist nur ein spezieller Fall einer allgemeinen Regel. B. Sanhedrin 65 b fragt ein römischer Feldherr den R. Akiba: ומה יום מיומים warum ist ein Tag (der Sabbat) bevorzugt vor andern Tagen? R. Akiba fragt dagegen: מה גבר מגוברין Warum ist ein Mann bevorzugt vor andern Männern? statt: Warum bist du, der du doch nur ein Mann wie die andern Männer bist, vor ihnen bevorzugt? Die pointierte Redeweise des Volkes zieht die allgemeine Bezeichnung der bestimmten ich, du, er vor, um einen beabsichtigten Gegensatz auch sprachlich hervortreten zu lassen. In unserem Falle handelt es sich um die Stellung Eines Mannes unter anderen. Dieselbe Redewese wäre aber auch am Platze, wo es sich um den Gegensatz zwischen Mensch und Gott handelt. Ein Beispiel für das Eintreten von Mann und sogar von 'Menschensohn' für ich um solcher Gegensätze

[1] Dergleichen Fälle können nach dem vorhandenen Material kaum zahlreich sein. Doch fehlt es nicht an weiteren Belegen.

[2] Im palästinensischen Evangelienbuch steht in der Regel da, wo Peschito, Cur. S. Sin. גבר haben, בר־נש; vergl. auch S. 97 A.

willen — nämlich im Gegensatz zu Gott und dann auch zu einem andern Menschen — finden wir schon im Hebräischen, Hiob. 16, 21. Im ganzen Kapitel bewegt sich die Rede zunächst in der 1. Person; so v. 20: Meine Freunde spotten mein — zu Gott blickt thränend mein Auge empor. Dann heisst es v. 21 וְיוֹכַח לְגֶבֶר עִם־אֱלוֹהַּ וּבֶן־אָדָם לְרֵעֵהוּ׃ dass er einem Manne Recht schaffe im Rechtsstreit mit Gott und einem Menschensohne gegenüber seinem Genossen. Dann tritt wieder die 1. Person ein: v. 22 denn nur noch wenige Jahre kommen, und den Pfad ohne Rückkehr muss ich wandern. Offenbar muss man übersetzen: Dass Gott mir, der ich doch nur ein Mensch bin, selbst gegen Gott Recht schaffe.

Endlich kann auch ohne Gegensatz Mann an Stelle von ich eintreten, wenn der Redende sich sofort als Mann von bestimmter Art kennzeichnen will; also im Sinne von 'jemand': Hiob 3, 20. Warum schenkt er dem Elenden Licht
und dem Tiefbetrübten das Leben.
21. Die da harren auf Tod, aber kommt nicht ...

Das ist noch allgemeiner geredet; nun aber führt er in der Reihe der nach Tod verlangenden auch sich an:

23. לְגֶבֶר אֲשֶׁר־דַּרְכּוֹ נִסְתָּרָה וַיָּסֶךְ אֱלוֹהַּ בַּעֲדוֹ׃
(mir)einem Manne, dessen Pfad verborgen ist,
den Gott ringsum abgesperrt hat.

Die folgenden drei Verse sind nämlich alle in der 1. Person gehalten:

24. Denn Seufzen war mein täglich Brot
und gleich dem Wasser strömen meine Klagen u. s. f.

Hiermit vergleiche man die folgenden Herrenworte:

1) Matth. 8, 20. Luc. 9, 58 (Redequelle):

לתועליא נקרין ולפרחתא דשמיא מטללין ברם לברנש לית דירכון רישה

Die Füchse haben Gruben, das Geflügel des Himmels Zeltwohnungen,
Aber ein Mensch (wie ich) hat nicht, wo er sein Haupt hinlegt (vergl. auch Lagarde D. Schr. a. a. O.).

Hier ist die Wahl von ברנש statt 'i c h' deutlich durch den Gegensatz von Mensch und Thier erzeugt.

An einer anderen Stelle genügt der Hinweis auf das palästinensische ברנש jemand[1].

Matth. 11, (18) 19. Luc. 7, (33) 34 (Redequelle):
(אתא יוחנן לא אכיל ולא שתי ואמרין שיד עליה)
v. 19: אתא ברנש אכיל ושתי

Es kommt Johannes, isst nicht und trinkt nicht: so sagen sie: er hat einen Teufel; es kommt (dagegen) jemand, der isst und trinkt (ganz wie Hiob 3, 23 לגבר אשר־דרכו נסתרה [mir] einem Manne, dessen Pfad verborgen ist). Dem zufolge könnte man das folgende: הא ברנש אכלא ושתיא בחמרא übersetzen: Siehe, e r ist ein Fresser und Weinsäufer.

Nach dieser Analogie und namentlich nach Hiob 16, 21 ist dann wohl auch Marc. 2, 10 par. zu beurteilen ברם דתדעון דאת שלטנא לברנש על ארעא למ'ח (Ja, Gott allein hat Macht, Sünden zu vergeben — im Himmel), damit ihr aber seht, dass (ich, also) ein Mensch auf Erden Macht hat, (in Seinem Namen) Sünden zu vergeben . . .

Das Wort Jesu klingt dann wieder in dem Lobpreis des Volkes, dass Gott solche Macht לברנש (ihm,) einem Menschen gegeben; die Absicht Jesu geht freilich weiter; sie sollten sprechen: Ecce homo הא ברנש Seht (ihn), was für ein Mensch (ist er).

Sind wir mit dem Gesagten auf dem rechten Wege, so handelt es sich in den genannten Stellen nicht um eine geheimnissvolle Selbstbezeichnung Jesu; vielmehr bietet die erste Gruppe nur allgemeine Reden, in der zweiten redet

---

[1] Galiläisch: (Dalm. 91) Ber. 5b תלמידא דברנשא חביב עליה כבריה. Der Schüler jemandes ist ihm so lieb wie sein Sohn; j. Jeb. 9a לית ברנש אמר nicht ist jemand, der da sagt. Jer. Targ. I Lev. 13, 2: Wenn sich an der Haut דברנש jemandes ein Flecken zeigt. Daneben sagt man einfach אינש; die jerusalemischen Targume, Onkelos haben auch גבר, ein deutlicher Beweis dafür, wie leicht im Galiläischen ברנש für das אינש oder גבר anderer Dialekte eintritt.

Jesus allerdings von sich selbst, aber unter Anwendung eines damals üblichen Sprachgebrauchs, der das 'ich' durch ein schärfer zugespitztes 'Mensch' umschreibt. Damit hat er sich dann freilich nicht als übermenschliches Wesen bezeichnet, aber nun auch nicht 'den Menschen' genannt und etwa als 'blossen Menschen' bezeichnet: er hat doch gewiss nicht nötig gehabt, seine Menschheit zu betonen und würde das auch nicht dadurch erreicht haben, dass er eine allgemein übliche Redeweise anwendete. Nicht in dem bar-nasch liegt eine Selbstaussage Jesu, sondern in dem, was von diesem Menschen ausgesagt wird, nämlich, dass in ihm die sündenvergebende und heilsame Gnade Gottes erschienen ist.

Eine so schlichte Redewendung, die jedermann verstand, erklärt es denn auch, warum keiner der Dabeistehenden, weder Feind noch Freund, auch der vertrauteste Jünger nicht nach der Bedeutung fragt — denn das ist ja allgemein zugestanden, dass der Ausdruck Menschensohn damals keine geläufige Bezeichnung des Messias war, abgesehen davon, dass eine darin enthaltene Messiasproklamation erst recht das grösste Aufsehen, Nachfragen und Widersprechen hervorgerufen hätte. Ebenso gewiss ist nun freilich, dass im jetzigen Zusammenhang der griechisch konzipierten Evangelien *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ein solches Rätsel ist, nach dessen Lösung Matth. 16, 13 ausdrücklich gefragt wird. Für die Gemeinde, aus der diese Evangelien hervorgegangen sind, ist 'Menschensohn' der tiefbedeutsame Name des Messias, den sie kannte, der auf Erden nur ein armer Menschensohn war, von dem aber doch Dan. 7, 13 geweissagt war, dass er kommen werde mit den Wolken des Himmels. In diesem Worte lag für sie die ganze Geschichte Christi beschlossen: es war ja eben durch dies geweissagte Menschentum Christi als gottgewollt erklärt, dass ihn die Herren der Welt nicht erkannt hatten; indem die Weissagung, die diesen Trost darbot, damit die Versicherung verknüpfte, dass der als Mensch auf Erden Wandelnde dereinst vom Himmel kommen werde, war zugleich

seine Erhebung zum Himmel, somit auch seine Auferstehung angedeutet. Es ist also *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* eine ganze regula fidei in Beziehung auf Christum, die Vorstufe zum Apostolicum, das als wesentliches nur die wunderbare Geburt hinzufügte[1].

Damit ist es schon gesagt, dass die Benennung ihre Herkunft in der Weissagung von dem am Himmel erscheinenden Menschen hat — das 'Sohn' ist ja nur sprachlich veranlasst — wie sie sich Dan. 7, 13 ausspricht, die aber schon Ezech. 1, 26 deutlich hervortritt. In dieser, wie in ausserbiblischen apokalyptischen Stellen konnten die christlichen Schriftforscher mit Freuden das von der Welt her verborgene Geheimnis ihres Glaubens lesen. Andererseits finden wir den Rückgang auf diese Weissagung auch in den Reden Jesu wieder, so der grossen Wiederkunftsrede Matth. 24 par. und in einzelnen bedeutsamen Worten, wie namentlich in seiner Ankündigung an den Hohen Rat Marc. 14, 62. Die moderne Durchforschung der Predigt Jesu hat nun in einem älteren Stadium gerade diese Wiederkunftsworte einer starken Kritik unterzogen, so namentlich gerade die Wiederkunftsrede Matth. 24 ganz oder teilweise für eine jüdische oder christliche Apokalypse erklärt (Colani, Pfleiderer, Weizsäcker, Holtzmann), und auch von positiver Seite hat man dann Zugeständnisse gemacht, weil ja doch die baldige Wiederkunft Jesu buchstäblich nicht eingetroffen ist (vgl. den Versuch von Weiffenbach, die Wiederkunfts- in die Auferstehungsweissagung zu verwandeln). Neuerdings hat man geglaubt, das Selbstbewusstsein Jesu gerade im Lichte der apokalyptischen Hoffnungen seiner Zeit am besten verstehen zu können (so namentlich Baldensperger, J.

---

[1] Diesem Dogma widerspricht der Ausdruck nicht; aber insofern ברנש häufig soviel wie גברא Mann ist, so dass man auch ברה דגברא (bei den Syrern cf. Henoch 69, 29) findet, verhält diese Bezeichnung sich spröde dagegen; das erklärt, warum sie später unpopulär wurde; nur schüchtern wagte man 'Sohn des Weibes' (Henoch 62, 5) dafür einzusetzen (s. den Anhang).

Weiss, Bousset, L. Paul); so würden jene Stellen gerade den Ausgangspunkt des Verständnisses bilden. Ich gedenke nun eben diese Frage anderswo weiterzuführen: Wir wollen also an dieser Stelle die Frage nicht erörtern, inwiefern Jesus den Titel Menschensohn im apokalyptischen oder messianischen Sinne für sich in Anspruch genommen. Eine Erwägung gehört allerdings noch an diese Stelle. Nachweislich (s. o. S. 93) ist noch nach Entstehung der ersten Evangelienschriften, ja noch nach 170 das *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in die überlieferten Herrenworte hineingetragen worden. Es war das zugleich jene Zeit, wo jeder das aramäische Evangelium, das schriftliche oder mündliche 'übersetzte, so gut er konnte'. Damals nun werden die griechisch redenden Christen, welche sich an Weissagungen 'vom Herrn her' wie Matth. 24 erbauten und sie mit Daniel aufmerksam verglichen (v. 15), sich die Herrenworte mit dem schlichten 'bar-nasch' in dem Sinne übersetzt haben, den sie aus der Weissagung kannten. Ihnen musste ja in dem 'bar', das den Aramäern ganz geläufig war, etwas geheimnisvolles stecken, das sie nur in eben jenen alten und neuen Weissagungen wiederfanden. Wie sie in dem 'Menschensohn' von Psalm 8, 5 ihren himmlischen Herrn sahen (Hebr. 2, 6), so auch in dem bar-nasch der Logien[1].

Mit diesem Hinweis auf den Grund der späteren Umgestaltung ist nun das geleistet, was einzig an dieser Stelle noch zu leisten war: es ist dem Einwurf, der auf grund des jetzigen Thatbestandes im griechischen Text gegen

---

[1] Man pflegt zu betonen, dass der späteren Gemeinde der Ausdruck nicht mehr geläufig war; sie könne ihn also auch nicht eingeschoben oder gar geschaffen haben. Das ist zum Teil richtig und der Grund dafür ist in der vorhergehenden Anmerkung genannt. Aber vor der späteren Gemeinde steht eine frühere, die evangeliumschreibende, die zugleich in der Apokalyptik bestens zu Hause ist. Die noch frühere, wie sie Paulus und die andern Briefsteller repräsentieren, kommt hier nicht in betracht; auch ihre späteren Ausläufer bleiben doch eine Gruppe für sich.

unsere Rückübersetzung gemacht werden konnte, dadurch begegnet, dass gezeigt wurde, wie die kanonische Gestaltung der Worte das Resultat einer späteren sehr verständlichen Entwicklung ist. So viel ist auch jetzt schon klar, eine Provinz des so schwierigen Gebietes — nämlich die Bezeichnung Menschensohn in den oben besprochenen Stellen — ist der Apokalyptik abgewonnen; wir bleiben da auf Erden, unter Menschen, die menschlich reden; freilich Einer unter diesen trägt den Himmel im Herzen und sagt uns in Menschenlaut, was in keines Menschen Herz gekommen ist. Haben wir ihn hier kennen gelernt, so werden wir seine Gestalt auch in dem wundersamen Schein jener Wiederkunftsweissagungen wieder heraus finden und auch hier spüren können, was Geist von seinem Geiste ist.

Die aramäischen Laute aus Jesu Munde, denen wir lauschen wollten, sind ja nur das Kleid seiner die Seele erquickenden Freudenbotschaft; aber wer auch nur den Saum seines Kleides im aufrichtigen Verlangen nach der Wahrheit anrührt, der fühlt eine Kraft von ihm ausgehen, die uns frei und froh macht; er spürt den Geist aus Gott, der uns zu Gottes Kindern macht und in alle Wahrheit leitet, durch den wir sprechen — noch einmal ein aramäischer Klang! —: 'Abba, lieber Vater'.

Anhang.

A.

Die bisher gemachten Versuche einer Rückübersetzung ins Aramäische.

(Zu Seite 32 f.)

Im Nachfolgenden sollen die bisher gemachten Versuche einer Rückübersetzung ins Aramäische zusammengestellt werden, soweit sie mir Anspruch auf Beachtung zu haben scheinen. Zugleich wolle man aus dem hier gebotenen Material, das mir nach gehaltenem Vortrag bei fortgesetzter Nachforschung bekannt geworden ist, die im Text gemachten geschichtlichen Angaben ergänzen. Noch einmal sei darauf hingewiesen, dass wenigstens die älteren der hier zu nennenden Autoren nicht zunächst die Rede Jesu, sondern den hebräischen Grundtext des Matthäus herstellen wollten. Einzelne Versuche beschäftigen sich also auch mit dem historischen Bericht des Urevangelisten. In der That kann man auch in dieser Richtung auf Erfolg hoffen, da ja die ältesten Erzähler jedenfalls aramäisch sprachen, selbst wenn ein schriftlicher Bericht in dieser Sprache nicht zu stande gekommen sein sollte. Doch handelt es sich für uns in erster Linie um die Wiedergabe von Herrenworten, und auch die in Rede stehenden Versuche anderer beschäftigen sich zumeist mit derartigen Stellen. So mögen für die erste Kategorie etliche Proben genügen.

In dieser Hinsicht ist sogleich ein Vorschlag von Hieronymus zu nennen. Der vielbefragte Kirchenvater antwortet seinem Freunde, der an dem *ὀψέ* Matth. 28, 1 begreiflichen Anstoss genommen: Mihi videtur evangelistam Matthaeum, qui evangelium Hebraico sermone conscripsit,

non tam 'vespere' dixisse quam 'sero' et eum, qui interpretatus est, verbi ambiguitate deceptum non 'sero' interpretatum esse, sed 'vespere'. (ed. Martian. T. IV, p. 173.) H. hat wohl an באחרית oder בסוף gedacht; sein Vorgang hat dann zu weiteren Versuchen solcher Art an dieser wie an anderen Stellen geführt.

Michaelis a. u. a. O. בנפש שבת 'in der Dämmerung des Sabbats'; ebenso Bertholdt S. 1884 f.; Bolten S. 428: מקצה; cf. Marc. 16, 1 *διαγενομένου τοῦ σαββάτου*. Lightfoot z. St.: *ὀψὲ τῶν σαββάτων* = talm. במוצאי שבת, aram. במפקי שובתא.

J. D. Michaelis[1] hat sich bei seinen Versuchen beinahe ängstlich hinter die Autorität des rechtgläubigen Hieronymus versteckt (Einleitung S. 999 ff.). Es ist ihm allerdings das Missgeschick widerfahren, dass er bei seiner 'guten Meinung', den anscheinenden Streit zwischen Matth. 10, 10 (*μήτε ῥάβδον*) und Marc. 6, 8 (*εἰ μὴ ῥάβδον*) zu heben, Luc. 9, 3 (*μήτε ῥάβδον*) nicht beachtet hatte, und er also, von Masch[2] belehrt, seine Konjektur: 'אלא *εἰ μὴ* in ולא verdorben' aufgeben musste. Auf einem anderen Standpunkt der Evangelienkritik hat Bertholdt (S. 1179 f.) diesen Weg aufs neue eingeschlagen: אלא פון שובטא חד *εἰ μὴ ῥάβδον μόνον* Marc. 6, 8.

Bei seinen weiteren Mutmassungen, wo ihm kein Kirchenvater Bahn gemacht, erklärt sich Michaelis, vorsichtig, wenn auch nicht 'scheu' geworden, von vornherein bereit, sie auf bessere Belehrung hin zurückzunehmen. Er denkt wesentlich an das Hebräische; Versuche mit dem Syrischen erscheinen ihm gewagt.

Matth. 3, 15 *πᾶσαν δικαιοσύνην* כל חק 'alle Religionsgebräuche'; also *π. δ.* statt *πάντα τὰ δικαιώματα*.

Herbert Marsh[3] bemerkt dazu (II, S. 106), dass חק in der LXX wohl mit *δικαίωμα*, nie mit *δικαιοσύνη* übersetzt sei.

---

[1] J. D. Michaelis Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes[4], II T. 1788.

[2] Masch, Abhandlung von der Grundsprache des Evangelii Matthäi S. 89 ff.

[3] Seine Anmerkungen zu Michaelis Einleitung sind ins Deutsche übersetzt von C. F. K. Rosenmüller 1795.

Bolten (S. 49), der wie Michaelis übersetzt, verwischt diesen Thatbestand. Von den Stellen, die er gibt, bietet Prov. 16, 12 δικαιοσύνη für צדקה, alle anderen haben δικαίωμα.

Matth. 5, 48 τέλειοι hebr. שְׁלֵמִים versöhnlich.

Die Wahl des Wortes wird richtig sein; aber aram. שלמין würde doch nur 'tadellos' bedeuten; gerade in der Feindesliebe besteht die Vollkommenheit.

Matth. 9, 18 ἄρτι ἐτελεύτησεν, hebr. עתה מתה sie liegt am sterben; cf. Marc. 5, 23 ἐσχάτως ἔχει.

Dieser Vorschlag hat vielen Beifall gefunden. Marsh (II, S. 107) musste allerdings auf Luk. 8, 42 ἀπέθνησκεν hinweisen. Bolten führt (S. 152) für מֵת moriturus Stellen wie Jes. 28, 1. Sach. 11, 9 an. Zu beachten ist, dass in der That Matthäus die Botschaft vom wirklich eingetretenen Tode auslässt, während allerdings Lukas diese Botschaft in Widerspruch zu seinem ἀπέθνησκε bringt.

Sehr wenig befriedigt ist M. von seiner Hypothese über Matth. 11, 12. Luc. 16, 16 (בשר verkündigen: verspotten); am besten gefällt ihm seine Ausgleichung von Matth. 27, 34 und Marc. 15, 23, wo von dem Trank die Rede ist, den man Jesus gereicht (Essig mit Galle: Wein mit Myrrhen; das eine חַלָּא במרירא, das andere חַלְיָא במ' dulce.)

Marsh hat gerade diesen Vorschlag scharf kritisiert und durch einen anderen ersetzt; die Nachfolger widmen ebenfalls dem Gegenstand eine lebhafte Aufmerksamkeit. Neuerdings ist mehrfach darauf hingewiesen, dass Myrrhen gerade dem Wein die berauschende Kraft nimmt (Grimm Lex. s. v. σμυρνίζω; Brandt, Ev. Gesch. S. 177 f.). Ich möchte die gemachten Vorschläge in Verbindung mit dem zuletzt genannten Punkt einmal besonders erörtern und weise vorderhand nur auf das in den Targumen öfter vorkommende Wort מְרוּי 'berauschendes Getränk' hin (cf. Jer. 46, 15 T. חמר מרוי; Lev. 10, 9 Onk. חמר ומרוי hin, das mit חמר מֵירַת ἐσμυρνισμένος οἶνος (Marc.) wohl verwechselt werden konnte. Bei Matthäus ist die Einwirkung von Psalm 69, 22 völlig genügend, um die Umwandlung zu erklären. Indessen mag die Ähnlichkeit von מְרָא, מְרִירְתָא 'Galle' und מֵירַת, מֵרַת ἐσμυρνισμένος, sowie die von חמעא, חומצא 'Essig' und חמרא 'Wein', auf die Marsh u. a. hinweisen, wohl eingewirkt haben. S. noch S. 163.

Für die Überlieferung der evangelischen Geschichte gibt M. zu bedenken, dass im Syrischen der Plural der

Substantiva vom Singular oft nur durch die Punktation (in unvokalisierten Texten durch die diakritischen Punkte) unterschieden ist, dass ferner auch beim Verbum die entscheidende Pluralendung nicht ausgeschrieben wird. Hieraus soll sich dann der öfter vorkommende Wechsel zwischen Einzahl und Mehrzahl bei den verschiedenen Synoptikern erklären.

Dies recht bequeme Auskunftsmittel ist von den Nachfolgern (wie Eichhorn u. Bertholdt) fleissig in Anwendung gebracht; es wird aber so ziemlich unbrauchbar, wenn man an die lebendige Rede, und vor allem, wenn man ans Aramäische denkt. Selbst die galiläische Verkürzung der indet. Pluralendung īn in ē ist immer noch zur Unterscheidung hinreichend. Am ehesten könnten die feinen Unterschiede in Vokalisation und Dagessierung zwischen Sing. und Plur. Femin. det. u. constr. sich in Schrift u. Rede verwischt haben.)

Viel bewusster und durchgreifender als Michaelis geht Johann Adrian Bolten[1] vor. Seine Übersetzung des Matthäus aus dem Griechischen ist beinahe zur Übersetzung eines vorausgesetzten 'morgenländischen' Originals geworden (vergl. S. XXV). Im Gegensatz zu Michaelis spricht er sich bestimmt für eine syrische und syrochaldäische Grundlage des jetzigen Textes aus, und so sucht er allermeist syrische oder talmudisch-aramäische Worte und Wendungen statt der griechischen einzusetzen; aber er verschmäht auch nicht die Hilfe des Hebräischen, und als gelehrter Orientalist befragt er überall neben den syrischen Versionen die arabische, aethiopische und armenische Übersetzung des A. T. Die 'πολλὰ γράμματα' verführen ihn freilich manchmal zu weither geholten Erklärungen; bei seiner Übersetzung muss man manche zeitgemässe Wendung, die uns heute höchst

[1] Bolten († 1807) war 'erster Kompastor an der Hauptkirche zu Altona'; seine ausgedehnte Schriftstellerei behandelte die Geschichte und Kirchengeschichte seiner Heimat, daneben die orientalischen Sprachen und endlich das N. T. Er hat die sämtlichen Schriften des N. T. nacheinander übersetzt und mit Anmerkungen versehen.



trivial vorkommt, mit in den Kauf nehmen: im allgemeinen aber muss man sagen, dass es B. in ganz hervorragender Weise gelungen ist, mit Hilfe seiner Sprachkenntnis in den nächsten und natürlichen Sinn so manches rätselhaften Wortes einzudringen; geradezu überraschend ist seine Behandlung der Bezeichnung 'Menschensohn': nach meiner Meinung hat B. vor gerade 100 Jahren in diesem Punkte (mit Einem wesentlichen Vorbehalt) das völlig richtige ausgesprochen (s. u. B. S. 147). Ebenso habe ich meine Erklärung von Marc. 10, 38 und manches andere, was mir selbst aufgefallen war, in etwas verschiedener z. T. besserer Form bei ihm wiedergefunden. Es ist mir daher eine Freude, hier eine Blütenlese seiner wichtigsten Bemerkungen mitzuteilen und zur Prüfung vorzulegen.

Matth. 3, 9 . . . *ἐκ τῶν λίθων τούτων τέκνα ἐγεῖραι τῷ Ἀβραάμ*, hebr. בנים מאבנים האלה. B. fasst das מִן hier als Zeichen des Komparativs und übersetzt: Gott kann dem A. Kinder erwecken mehr, als Steine hier am Jordan liegen (vergl. Gen. 22, 17 und namentlich Jes. 48, 19).

Matth. 5, 3 *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* שפלי רוח (Jes. 57, 15 u. ö.) oder נמוכי רוח (Sota 5b; cf. H. Grotius a. l.).

Besser wird man wohl *πνεύματι* als erklärenden Zusatz ansehen (cf. Luc. 6, 20; s. Hatch, Essays in biblical Greek 1889 p. 77), doch so, dass Stellen des A. T., wie die genannte dabei bestimmend gewesen sind; ebenso v. 6 *τὴν δικαιοσύνην*.

Matth. 5, 13 *ἐν τίνι ἁλισθήσεται* (cf. Marc. 9, 50). Esra 4, 14 heisst מלח מלחנא 'wir salzen mit Salz'. Dann würde hier במאי יתמלח heissen: wobei soll man es dann noch (als Salz) gebrauchen; das passt vortrefflich zu dem folgenden: Es ist hinfort zu nichts nütze.

Die S. 75 angeführte jüdische Parallele scheint freilich dagegen zu sprechen; doch kann nötigenfalls das dort hinzugefügte לה das Objekt darstellen: wozu gebraucht man es dann? Dies לה kann ferner auch dem Passiv יתמלח beigesetzt werden, um das Subjekt einzuführen (Dalman S. 178). Marc. 9, 50 wäre dann zu übersetzen: wozu wollt ihr es noch als Würze gebrauchen?

Matth. 5, 39 *ἀντιστῆναι*. Da Jesus vorher ausgeführt hat: עינא חלף עינא שינא חלף שינא (*ἀντί* = חלף; cf. Exod. 21, 14 Onk.) Auge um Auge, Zahn um Zahn, so ist es nicht unmöglich, dass in v. 39 das חלף als Verbum wieder aufgenommen ist, und *ἀντιστῆναι* eben hierfür eingesetzt wäre. חלף heisst vorübergehen, dann auswechseln. Jesus würde also nur gebieten: Ihr müsst kein Böses erwidern. B. übersetzt dementsprechend weiter: Lieber musst du dem, der dich auf den rechten Backen schlägt, auch den anderen hinhalten.

Leider können wir vom Arabischen, wo חלף in der 3. Form = chalāf allerdings *ἀντιστῆναι* bedeutet, keinen Gebrauch machen; hingegen wäre an neuhebr. aram. חילוף, חלופא zu erinnern, wo sich ebenfalls der Begriff 'wieder' in 'wider' verwandelt hat: Gegensatz, Gegenteil. Abod. s. 46b jer. Jom. 40d. u. ö. (Levy, Neuhebr. W. B. II 62b.) Die folgenden Verse scheinen jedoch geradezu zu fordern, dass man sich jedes Unrecht gefallen lassen müsse. Man müsste denn diese Beispiele so deuten, dass man lieber sich einen zweiten Streich gefallen (*στρέψον*, *πάρεχε* = אנח überlassen) und sich den Rock nehmen lassen solle, als dass man den Schlag erwidert und dem andern Schaden zufügt; stete Zurückhaltung in dieser Beziehung kann ja leicht den Gegner zu neuem Unrecht ermutigen; ebendas soll man auf sich nehmen. Indess der ganze Tenor der Rede scheint mehr zu verlangen. Dann muss man freilich zugeben, dass heute kaum ein Christ ausser Tolstoi nach Jesu Worten handelt.

Matth. 5, 45. *Θεὸς ἀνατέλλει τὸν ἥλιον* ist kein Griechisch; aber אלהים מזריח את שמש ist Hebräisch (?); *βρέχει* = ממטר.

Matth. 6, 1. *δικαιοσύνη* צדקה Almosen (aramäisch: צִדְקְתָא Esth. 9. 22).

cf. Dan. 4, 24. Tob. 14, 11. Gesenii Thes. III, p. 1151. Grimm Lex. s. v. p. 102b; syrisch u. christl. palästin. זדקא, so dass Hieros. v. 1 *δικαιοσύνη* und v. 2 *ἐλεημοσύνη* durch das gleiche Wort wiedergeben kann.

Matth. 6, 11. Für *ἐπιούσιος* hat B. die allzugelehrte Erklärung אחרית 'nach diesem': אחר *ἐπί*, ית natura, *οὐσία* (אית *οὐσία*). Ähnlich Bertholdt: דאיתוהי 'das da kommt'.

Wenn irgendwo, so sollte man hier versuchen, die Erklärung durch Rückgang aufs Aramäische zu finden. Versichert uns doch Origenes, dass weder die Sprache der Gelehrten noch die des Volkes das Wort *ἐπιούσιος* kenne[1]; er selbst folgert nur aus der Analogie des Wortes *περιούσιος* auf die Herkunft von *οὐσία*. Die Evangelisten hätten das Wort frei gebildet und zwar, wie wenigstens seine Ausdrucksweise nahelegt, um damit ein hebräisches Wort zu übersetzen[2]. Befragen wir die alten Übersetzer, so hat Syr. Sin. Luc. 11, 3 (Matth. 6, 11 fehlt) אמינא beständig (cf. Joh. 6, 27 *βρῶσις μένουσα*, 6, 32 *ὁ ἄρτος . . ὁ ἀληθινός*), Cur. u. l.: ebenso; Hieros. Matth. 6, 11 דעותרא reichlich, Pesch. u. l. סונקנן das, was man braucht, Ev. Hebr. Naz. מחר crastinum. Man sieht, dass die Alten ebenso raten mussten, wie wir. Von diesen Versuchen entspricht dem Geist des Gebets wie dem *ἐπιούαιος* (*ἐπὶ τὴν οὐσίαν*) nur der der Peschito. Aber ihr סונקנן können wir im Aramäischen nicht brauchen. Halten wir uns an die Lukasquelle, die zumeist dem aramäischen Original näher steht, so entspricht das *καθ' ἡμέραν* dem hebr. דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ (wofür Matth. *σήμερον*). So Ex. 16, 4 in einer Stelle, die von der Mechilta auf das tägliche Gebet gedeutet wird. Das דְּבַר wird nun im Targum mit מִיסַּת 'Genüge' wiedergegeben (z. B. 2. Chron. 8, 13. 14 כמיסת יומא ביומיה). Dies nämliche מסת findet sich auch an der alttestamentlichen Stelle, die unserer Bitte am ähnlichsten ist Prov. 30, 8 זונני לחמא מסתי speise mich mit mir genügendem Brode. Ich glaube daher, dass das Original gelautet hat: לחמא דְמִיסַּתְנָא הב לנא ליומא ביומיה. Das Brod gib uns, das uns Tag für Tag genügt. Sowohl die Ableitung von *ἐπὶ τὴν οὐσίαν* 'zum Dasein gehörig', wie die (sehr bedenkliche) von *ἐπιοντ* . . . würde zu diesem Original passen.

Matth. 7, 6. *τὸ ἅγιον* קדישא Ring.

Diese Erklärung hat unter allen derartigen Versuchen am meisten Glück gehabt: sie findet sich nicht nur bei Bolten's direkten Nachfolgern, sie ist von da auch in die Kommentare gedrungen und heute noch beliebt (s. o. S. 80 f.).

Ibid. *Βάλλειν* nach LXX = שׂוּם, השׂים mettre, hier 'anlegen' (Gen. 24, 47. Hiob 40, 26) also: 'Legt Schweinen keine Edelsteine an'.

---

[1] De Oratione 27 (Lommatzsch, T. 17, p. 208) . . . *ἡ λέξις ἡ 'ἐπιούσιον' παρ' οὐδενὶ τῶν Ἑλλήνων, οὔτε τῶν σοφῶν ὠνόμασται, οὔτε ἐν τῇ τῶν ἰδιωτῶν συνηθείᾳ τέτριπται, ἀλλ' ἔοικε πεπλᾶσθαι ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν.*

[2] Ibid. p. 209 *Τὸ ὅμοιον καὶ ἐπ' ἄλλων οἱ ἑρμηνεύοντες τὰ ἑβραϊκὰ πεποιήκασιν.*

Matth. 8, 12. 22, 13. 25, 30. *σκότος τὸ ἐξώτερον* בחשך החוץ.

An ein dunkles Gefängnis oder die Gehenna ist wenigstens dem Worte und Bilde nach nicht gedacht: das Heulen und Knirschen ist Schmerz und Wut der Verwiesenen darüber, dass sie draussen im Dunkeln stehen müssen, während die Gäste im erleuchteten Festsaal sind. Aramäisch wird der Ausdruck lauten לְקִבְלָא בָּרָא (Hieros.) auf die finstere 'Strasse'.

Matth. 8, 22 *ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς*. Überlass die Toten den Totengräbern. Pesch. Philox. (— auch Hieros. und Syr. Sin. —) haben der Eigenart des Syrischen entsprechend hier das Particip קברין [— ohne damit etwas anderes ausdrücken zu wollen als das Griechische —]. B. meint wegen des 'besseren Verstandes' so übersetzen zu dürfen, als ob das ל des Dativs vor dem Particip stände, also wörtlich: 'Überlass die Toten denen, die ihre Toten begraben' (cf. Ez. 39, 15).

E i c h h o r n gibt den so gewonnenen Sinn folgendermassen wieder (S. 525): 'Überlass die Toten denen, deren Pflicht es ist, die bei ihnen Verstorbenen zu beerdigen'. Daneben aber schlägt er vor: מְתִים מֵתֵיהֶם. Lass die L e u t e u. s. w. Das letztere passt nicht für das Aramäische und nimmt dem Worte seine scharfzugespitze Pointe. Auch der andere Vorschlag leidet an dem Fehlen des ל und sachlich daran, dass es der Sohn ja gerade für seine Pflicht hielt, 'seine Toten' (cf. Gen. 23, 3 f.) zu begraben.

Im Aramäischen — B o l t e n denkt nur ans Syrische — lautet übrigens das im Griechischen gebotene: שְׁבוֹק מֵיתַיָּא לִמְקְבַּר מֵיתֵיהוֹן. Liest man לִמְקַבֵּיר (part. pael), so k a n n der Satz heissen: Überlass die Toten dem Begräber ihrer sterblichen Überreste, dessen was an ihnen sterblich ist; denn מֵית bedeutet auch den Leichnam, das abgestorbene Fleisch. Jesus würde danach gesagt haben: Sorge du nicht für das, was an deinem Vater s t e r b l i c h ist; dafür wird ein Totengräber (Sanhedr. 26b) zu finden sein; du aber verkündige das G o t t e s reich; das kommt bald und leidet keinen Verzug (Luc. 9, 60). So verliert die Stelle alle Härte in bezug auf den zurückbleibenden Vater wie auf diejenigen, die dem Sohne die Pflicht der Beerdigung abnehmen. Um deswillen mag unser Versuch immerhin der Beachtung wert sein.

Matth. 9, 18 s. unter M i c h a e l i s (o. S. 104.)

Matth. 10, 11. *ἄξιος* זכה 'gastfrei, wohlthätig', nach Lightfoot und Gill[1].

Matth. 10, 12. 13. *ἀσπάσασθε … ἡ εἰρήνη*, hebr. שאל בשלום (Gen. 43, 29. Exod. 18, 7, cf. LXX) — שלום [Syr. Sin. הבו שלמא — שלמכון; cf. Luc. 10, 5].

Matth. 10, 18 *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* zum Zeugnis vor ihnen — mit Hinweis auf das Arabische.

Aram. bedeutet אסהיד ב 'zeugen vor' und 'gegen' jemanden, für das zweite auch על 'אס.

Matth. 10, 27. *ἐπὶ τῶν δωμάτων*, hebr. על הגבעות (cf. 2. Chron. 28, 4 LXX); also: 'Predigt auf den Hügeln'. Vergl. Matth. 5, 1 [Jes. 40, 9].

Matth. 10, 42 u. ö. *ἕνα τῶν μικρῶν τούτων*. Hier sei *μικρός* 'קטן der Schüler' im Gegensatz zum 'רב Lehrer'.

In der That fordert der Sprachgebrauch der Synoptiker zu derartigen Erwägungen auf. Beginnt man mit Matth. 10, 42, so ist v. 42 die Fortsetzung von v. 40 *ὁ δεχόμενος ὑμᾶς* und v. 41 *ὁ δεχόμενος προφήτην*; ausserdem ist *ἕνα τῶν μικρῶν τούτων* noch besonders durch *εἰς ὄνομα μαθητοῦ* erklärt. Die prächtige Ausführung des hier angedeuteten Gedankens: darnach wird man beurteilt, wie man die Jünger Jesu aufnimmt, ist Matth. 25, 31—46, und hier sind die *ἐλάχιστοι* v. 40. 45 ebenfalls Jünger. Andererseits hat Jesus auch die wirklichen Kleinen mit besonderer Liebe umfangen, wie 19, 13 f. nach Marc. 10, 13—16 bezeugt. Hier werden die Kleinen als Vorbilder für die Jünger und Erben des Reiches hingestellt. Marc. 9, 37 wird gar die Aufnahme eines Kindes, wie Jesus es da vor die Jünger hingestellt hat, bei Lukas (9, 48) eben dieses Kindes, gerade so als Aufnahme Jesu und Gottes gewertet, wie das in den zuerst genannten Stellen von der Aufnahme der Jünger galt.

Matthäus freilich bleibt sich insofern getreu, als er 18, 4 wieder das Kind als Vorbild hinstellt und Kleinheit und Grösse der Reichserben damit vergleicht, wonach dann auch v. 5 anders aussieht als in den Parallelen. Auch Lukas knüpft einen solchen Hinweis auf das Klein- und Grosssein der Jünger mit *γάρ* an die Rede vom aufzunehmenden Kinde an. Marc. 9, 42, Matth. 18, 6 heisst ausdrücklich *ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν*

[1] John Gill, † 1771 als Prediger einer Baptistengemeinde; seine Exposition of the N. T. (1746—48 3 Fol. BB.) bietet viel rabbinisches Material.

πιστευόντων. In diesen Zusammenhang muss man nun auch Matth. 18, 10. 14 (cf. Luc. 15, 7) auf Jünger beziehen. Die Synoptiker sind also geneigt, die Worte von den Kindern womöglich auf die Christen zu deuten. Indessen sieht man leicht, dass auch dann das Prädikat *μικρός*, *παιδίον*, *ἐλάχιστος* nicht allen Christen in gleicher Weise zugeschrieben wird; es wird ja von Grossen und Kleinen im Himmelreich geredet (Marc. 9, 35. 10, 43. 44. Luc. 9, 48c. Matth. 5, 19). Daneben gibt es, wie es scheint, auch Kleinste im Sinne wirklicher Dürftigkeit (Matth. 18, 5. 25, 40. 48. A priori zu urteilen scheint die Tendenz, bei solchen Worten an die freundliche Aufnahme der Apostel in der Welt zu denken, der späteren Zeit anzugehören. Matth. 18, 3. 4 ist ja in dieser Form Zusatz zu Marc. 9, 33—37; ebenso Luc. 9, 48c, so dass ursprünglich Jesus wirklich die Aufnahme eines Kindes so hoch gepriesen hat. Freilich dem Zusammenhang nach sollte man eher die Annahme des Kinder**sinns** erwarten; doch kann man diesen Sinn eben dadurch zeigen, dass man ein Kind nicht umkommen lassen will. Das entspricht ganz der Gesinnung Jesu, die er Marc. 10, 13—16 an den Tag legt. Ferner folgt aus der ganzen Art Jesu, sowie speziell aus dem Gleichnis Matth. 18, 12. 13, dass er sich um das Heil jedes, auch des Geringsten, besonders auch des sittlich Gesunkenen gekümmert hat: folglich läge es am nächsten, Matth. 18, 10. 14 *ἓν τῶν μικρῶν τούτων* auf solche Menschen zu beziehen (cf. Luc. 15, 7). Nach Lukas hat sich Jesus auch der Frauen, sowie der Samaritaner angenommen; er erkannte auch den Glauben der Heiden an; kurz alles, was den Gelehrten minderwertig oder unwert schien, das hielt er hoch und zog es an sich, und in **diesem** Sinne nannte er alle seine Anhänger *νήπιοι* Syr. Sin., Cur. לטליא, Pesch. לילודי 'Kinderseelen' Matth. 11. So werden wir also die 'Kleinen' im Sinne Jesu als die geringen Leute ansehen, denen Jesus sich widmete; er verlangt von ihnen, dass sie, die Geringen, sich nun auch demütig und bescheiden halten und sich Gott gegenüber wie Kinder fühlen sollten, die noch nichts sind und haben, nur nehmen und noch nichts geben können. So bleibt also das *παιδίον* Marc. 9, 37 ein wirkliches Kind; im übrigen haben wir es in den Sinnsprüchen nicht direkt mit Jüngern und Anhängern Jesu, sondern auch mit solchen zu thun, die es noch werden können, mit dem Volk, an dem Jesus arbeitete; dazu kommt dann als Forderung das ethische 'Kleinsein', das zur Grösse im Himmelreich führt. Daneben steht die Liebe Jesu zu den wirklichen Kindern.

Was die sprachliche Seite betrifft, so müssen wir natürlich vom Arabischen absehen: im Aramäischen aber werden die Schüler niemals einfach 'Kleine' genannt; es wird allerdings zwischen 'grossen' und 'kleinen' Gelehrten unterschieden; das ist aber ein Bild wie das parallele 'Löwen' und 'Füchse' (j. Berach II, 7 cf. j. Schebiit IX, 4). Der Gegensatz von רב ist תלמיד (Kiddusch. 42b); dagegen wird 'klein זעיר' gerade von dem geringen Mann im Gegensatz zum Vornehmen gebraucht (Deut. 1, 17 Onk.).

Unter diesen 'Kleinen' mag es dann wieder '*ἐλάχιστοι* Kleinste' geben, indessen kann dieser Superlativ auf aramäisch durch Nachstellung im status emph. höchstens angedeutet werden (Hieros.: Matth. 25, 40. 45. אחיי זעוריא).

Matth. 11, 2. *ἔργα τοῦ Χριστοῦ* 'Wunder des Messias' messianische Wunderthaten [cf. Joh. 7, 31].

Matth. 12, 36 *ἀργόν* בטיל leer, 'überflüssig' und 'ohne thatsächlichen Hintergrund'.

Vergl. Sirach 23, 15 *λόγος ὀνειδισμοῦ*. Pesch. Joma 77a. Wünsche S. 157. Nestle, Materialien und Marginalien, S. 50. Resch, Logion 25 und 36a.

Matth. 12, 42 *νότου* soll ימן sein und dies soll Jemen 'Reicharabien' sein.

So auch Wellhausen, N.G.W. Gött. S. 11 A. 2; die Übersetzungen geben תימן, was zunächst nur Süden bedeutet: aber die Syrer denken dabei auch an Saba (Bar Hebräus nach Thes. Syr. p. 1606).

Matth. 16, 22 *ἵλεώς σοι* חס לך.

Matth. 18, 6 *συμφέρει* שוה cf. Esth. 3, 8 LXX, also: er verdiente, dass . . .

Aram. שוי, und zwar persönlich konstruiert, so dass der Verführer Subjekt wird; vergl. Esth. II, 2, 1. Levy Ch. W. B. II 401a.

Matth. 19, 12 *χωρεῖν* cf. Ez. 3, 27, hebr. החדל יחדל Targ. דמיתמנע יתמנע 'wer es lassen kann, der lasse es'.

Matth. 19, 17 *εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός*. B. nimmt אחד als Neutrum und übersetzt: 'Gibt es doch nur Ein Gutes' (nämlich: Halte die Gebote!).

cf. v. 19 *τί ἀγαθόν*. Wünsche S. 227 f. אין טוב אלא אחד. Vergl. auch Berachot 5a: אין טוב אלא תורה. Indessen scheint die Textgestalt bei Matthäus eine Umänderung der späteren Generation zu sein, die dem bedenklich klingenden *τί με λέγεις ἀγαθόν*; Marc.

10, 18. Luc. 18, 19, ausweichen will. Der umgekehrte Vorgang ist nicht denkbar, und nicht einmal ein Missverständnis des Aramäischen im Sinne von Marc. 10, 18 ist wahrscheinlich.

(Matth. 20, 16) Matth. 22, 14 *πολλοί εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* 'Viele Leute, aber wenig Gute'.

Schon H. Grotius hat *ἐκλεκτός* mit בחיר wiedergegeben und das ganze Wort als *γνώμη* trita Hebraeorum sermonibus gefasst. Er vergleicht das griechische adagium: *Πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, ποῦροι δὲ βάκχοι* und Barn.

B. sieht in *κλητοί* קרואים geladenen Gäste, cf. Zeph. 1, 7 (LXX *κλητοί*) u. ö. und verweist für בחיר *ἐκλεκτός* auf Jes. 42, 1. Ps. 105 (104), 6 cf. LXX. בחירא aber heisst einfach 'köstlich', 'edel'. So weiss das Wort ursprünglich nichts von einer göttlichen Berufung und Erwählung, und Matth. 22, 14 kann es ganz wohl noch eine Bemerkung des Königs sein. (20, 16 ist bekanntlich zu streichen.)

Hieros. bietet סגי גר הנון קריא צבחר די הנון בחריא (wegen צבחר ein Stückchen Fleisch, ein 'Bisschen' = *ὀλίγοι*, vergl. Nöldeke ZDMG. XXII S. 516. Schwally, Idioticon S. 80. Dalman S. 166). Das wäre aramäisch: סגין מתקריין צבחר בחרין oder סגיאין מתקריין זעירין בחרין: 'Viele Gäste, wenig Beste'.

[Matth. 20, 22 f.] Schon B. hat das Richtige gesehen; auch er fasst *βαπτίζεσθαι* = טבל eintunken und verweist auf 2 Reg. 5, 14 ויטבל LXX *ἐβαπτίσατο*. Im übrigen will er hier nur Tischgemeinschaft ausgedrückt sehen. Das passt ganz gut zu der Bitte der Zebedäiden, rechts und links vom Herrn zu sitzen, nämlich beim messianischen Mahl. (Ebenso Eichhorn S. 527.)

Man kann darauf eingehen, aber wegen Luc. 12, 50 und wegen des *δύνασθε* doch zugleich ans Leiden denken. Wehmütig sagt Jesus: Ach ja, eine Art der Tischgemeinschaft, die Gemeinschaft am Brot und Kelch der Trübsal kann ich euch in Aussicht stellen, das andere steht in Gottes Hand. Wie wunderbar weiss doch Jesus den anspruchlosen Volksdialekt zu handhaben. Er ist wie ein Hirt, der seinem einfachen Instrument die ergreifendsten Weisen entlockt.

Bei dieser Gelegenheit sei ein eigentümliches Missverständnis des Syr. Sin., das sich übrigens auch bei D findet, angemerkt; er schreibt Marc. 10, 40 לאחרין, liest also *ἄλλοις* statt *ἀλλ' οἷς*. Oder ist es kein Missverständnis?

Matth. 22, 9 *διεξόδους τῶν ὁδῶν*. Schon H. Grotius vergleicht תוצאות העיר 'viae extra urbem ducentes'; cf. Ez. 48, 30. So auch Bolten.

Das Aramäische bietet noch eine bessere Parallele: פרשות אורחא, z. B. Kohel. 10, 8. Hieros.: פרשתהין דאורחתא 'Kreuzwege'.

Matth. 24, 3 *τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος*; im Vergleich mit Marc. 13, 4. Luc. 21, 7. Nur Matthäus hat die Beziehung auf Jesu Wiederkunft und das Ende der Welt in die Frage der Jünger hineingebracht, die anderen lassen einfach fragen, wann das (alles) geschehen soll. Bolten liesst hebräisch: מה אות בביאת ותכלית עולם, was heissen soll: 'Welches ist das Zeichen der Ankunft vom Ablauf der Zeit' (?).

Es kann bei מיתי ganz wohl eine Verwechslung stattgefunden haben zwischen der Bedeutung 'ankommen' und 'eintreffen', dann wäre dem in der ersten Bedeutung genommenen nur noch das Suffix zugesetzt: מיתיך; ebenso kann ursprüngliches כל oder *πάντα* später vom 'All' verstanden worden sein. So könnte in der That die Form bei Matthäus nur durch den Zusatz von ךָ resp. *σῆς* aus der von Mark. Luk. entstanden sein.

Matth. 24, 14 *ἐν πάσῃ οἰκουμένῃ* בכל הארץ 'im ganzen Lande (Palästina)', cf. Jes. 14, 26 u. LXX.

Dann müsste man aber auch das folgende mit לסהדו לכל עמא 'allem Volk' (cf. Luk. 2, 10) übersetzen und annehmen, dass die Verwandlung in עממין heidenchristlichen Ursprungs ist (s. u. S. 115).

Matth. 24, 26 *ἐν τῷ ἐρήμῳ — ἐν τοῖς ταμείοις*. Zu erklären nach Deut. 32, 25 מחוץ — מחדרים (LXX *ἐκ τῶν ταμείων*) und einfach durch 'drinnen' und 'draussen' zu übersetzen. Onkelos hat a. a. O. für מחוץ: ברא, was einen offenen unbebauten Platz, auch Feld und Wiese bezeichnet (s. o. S. 109). So Marc. 4, 10 Pesch. לברא denen, die draussen sind.

Eichhorn (S. 529) erinnert für חוץ in der Bedeutung 'Wüste' an Prov. 7, 26. Hiob 5, 10. Ps. 140, 3; Bertholdt (S. 1181) setzt בִּבְרִיָּתָא [בִּבְרִיָּתָא] in plateis (das in בְּבָרָא erst verderbt sei); *ἐν ταμείοις*: בְּאִדְרוֹנַיָּן. Mit Bertholdt eine Verwechslung zu statuieren, ist überflüssig; für 'Kammern' gibt Onk. Deut. 32, 25 תַּוְנַיָּא, das oft bildlich für 'inwendig' gebraucht

(cf. Hiob 31, 33 T.) und auch von Hieros. an dieser Stelle geboten wird. Allerdings gingen Juden, Samaritaner und Christen (Hippolyt, Comm. in Dan. l. IV ed. Bratke 1891 p. 15, 10 ss.) wenn sie den Messias suchen oder erwarten wollten, in die Wüste; in Kammern hat ihn aber noch niemand gesucht. Am besten erklärt man; in oder ausserhalb der Hauptstadt.

Matth. 24, 51 *διχοτομήσει* ist hier kaum die entsprechende Strafe; namentlich ein jüdischer Hausherr wird seinen Knecht kaum so behandeln. Und wie kann der Knecht dann noch heulen und knirschen? Im Aramäischen hiess es פלח (spalten, schneiden, aber — nach B. — auch removere).

Die zuletzt genannte Bedeutung lässt sich nicht nachweisen. Ich würde das יְפַלַּח übersetzen: ʻer lässt ihn (schwere) Arbeit thun, steckt ihn ins ergastulumʼ, Lev. 25, 39. 43 Onk. (auch יַפְלַח Jes. 14, 6 T.). Aber B. hat sich wohl verschrieben. Hieros. hat יְפַלוֹג; liest man anstatt aram. יְפַלוֹג dissecabit יַפֵּלִיג, so heisst das allenfalls removebit. Aber die Sache liegt viel einfacher und klarer: Man beachte, dass weder bei Matth. noch bei Luk. das folgende *τὸ μέρος αὐτοῦ* ein Verbum hat. Dies Verbum ist nun יְפַלֵּיג oder יַפְלֵיג (Af.) in der ganz regulären Bedeutung: er gibt Anteil. Die beiden Worte *αὐτὸν καὶ* sind also zu streichen.

Matth. 26, 12 *ἐνταφιάσαι*, hebr. חנט ʻeinsalbenʼ nach Gen. 50, 2 LXX. [Aram. ebenso.]

Matth. 26, 13 *ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ κτλ.* בכיר בכורא heisst zunächst und so auch hier einfach ʻeine Geschichte erzählenʼ.

Ich füge hinzu: *Ὅπου ἐὰν . . . ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*, hebr. ...באשר בכל־עולם, aram. כל הן ד . . בכל עלמא ist vielleicht ein stärkerer Ausdruck für ʻüberall, woʼ, כל עלמא wäre tout le monde (wie in dem Ausdruck אורחא דעלמא ʻder Weg alles Fleischesʼ). Also: Überall, wo diese Geschichte erzählt wird, wird ihr zu Ehren לדוכרנה erzählt werden, דעבדה היא ʻdass sie es war, die dies gethan hatʻ. Dann kann man unter ʻdieser Geschichteʼ eben die Geschichte der Salbung verstehen. Übersetzt man: ʻwas sie gethan hatʼ, so wird man an die Leidensgeschichte zu denken haben; hingegen empfiehlt es sich wegen *τοῦτο* nicht, an ʻdas Evangelium vom Reichʼ zu denken (Marc. 14, 9 fehlt übrigens *τοῦτο*).

Matth. 26, 29 *καινόν*, Pesch. Marc. 14, 25 חדתאית ʻaufs neueʼ.

Aber diese Bildung ist dem jüdisch-palästinensischen Dialekt fremd (Dalman S. 167). Es könnte jedoch das Adjektiv חֲדָתָא adverbial gebraucht sein.

Auch für die Rückübersetzung des geschichtlichen Berichts macht B. einige bemerkenswerte Vorschläge. Grossen Anklang fand natürlich in der Zeit des Rationalismus — B. muss übrigens zu den Supranaturalisten gezählt werden — folgende Argumentation:

Matth. 14, 25 *περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν*, hebr. הלך על פני המים, heisst Gen. 7, 18 auf dem Wasser schwimmen (von der Arche). Die Rabbinen sagen צוק hat die Bedeutung von ההליכה והשיטה על פני המים, gehn und schwimmen auf dem Wasser. B. erinnert an das Schwimmen Petri Joh. 21, 7. [Ebenso Eichhorn S. 526.]

Sprachlich ist gegen diese Ausführung nichts einzuwenden; man kann sie sogar noch verstärken, wenn man sich ans Aramäische hält. *Περιπατεῖν* ist שוט (eig. 'sich hin und herbewegen', z. B. Hiob 1, 7 מן שוט בארעא, der Satan kam 'vom Umherschweifen auf der Erde'; Num. 11, 8 Onk.). Aber שטין על פני המים Beza 36b (neuhebr.) und מִישַׁט (Inf. Peal) im aramäischen Targum (z. B. Jes. 25, 11) bedeutet 'schwimmen'; שָׁיָט (ib.) ist der Schwimmer. Demgemäss nahm der Rationalismus an, dass Jesus die Hauptstrecke am Ufer gegangen und dann, als er sie erreicht, vom nahen Ufer zu ihnen geschwommen sei[1], umgekehrt wie Petrus Joh. 21, 7. Man könnte übrigens שוט auch mit 'rudern' übersetzen (wie Ez. 27, 8. Jon. 1, 13, wo gerade wie hier *περιπατῶν* שָׁיֵט steht), so dass also Jesu den Jüngern nachgefahren wäre.

Aus dem Benehmen der Jünger v. 26 und dem umständlichen Ausdruck *ἦλθεν . . περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν* v. 25 *ἔρχεται . . περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης* Marc. 6, 48 geht freilich deutlich genug hervor, dass mit derartigen Vorstellungen der Sinn der vorliegenden Erzählung, in der Ps. 77, 20 wiederklingt, nicht getroffen wird.

Für die Chronologie des Todestages Jesu könnte die nachfolgende Bemerkung von Wichtigkeit sein:

---

[1] Schott, N. T. graece nova versione latina illustr.[2] Lipsiae 1811 übersetzt l. c.: Jesus per undas [nota: ad (juxta) mare] ambulans (natans) ad eos accessit.

Matth. 26, 17 τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων. ביומא קדמיא, was auch heissen könne 'am Tage vor', cf. Joh. 1, 15. [Ebenso Berthold t S. 1185.]

Allerdings bedeutet קדמי prior und primus, aber bei einem folgenden Genetiv, der einen umfassenden Zeitraum angibt, bezeichnet 'ק immer den ersten Tag, das erste Jahr in einer grösseren Reihe. So bedeutet יומא קדמאה Ex. 12, 15. 16: der erste Tag scil. des Festes, שתא קדמיתא Jerem. 25, 1 das erste Jahr (der Regierung Nebukadnezars), בקדמאה Gen. 8, 13 am ersten Tag des Monats. Man kann aber dieser Hypothese leicht aufhelfen, wenn man קֳדָמֵי 'vor' oder eine seiner Nebenformen קמי oder קומי einsetzt; das kann dann leicht in קדמיי, קמיי oder stat. emph. קדמיא, קמיא verwandelt sein. Die Bestimmung ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον müsste dann bloss auf ἀζύμων gehen — da das Passa eigentlich nicht zum Mazzotfest gehört, so war ein solcher Zusatz schon angebracht — oder man müsste, wie viele thun, an ein früheres Schlachten denken; die Tausende von Festgemeinschaften konnten ja doch nicht an Einem Tag bedient werden. Somit hätten wir den gleichen Termin erreicht, den Marc. 14, 1. Matth. 26 2 angibt: τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας; 'nach zwei Tagen' muss doch ebenso gerechnet werden, wie 'nach drei Tagen' Marc. 8, 31. Matth. 27, 63; die Auferstehung fällt auf den dritten Tag, den Tag des Todes mitgerechnet; ebenso ist das Fest am andern Tag nach dieser Zeitbestimmung anzusetzen. Dann hätten wir den johanneischen Termin für das Abschiedsmahl und den Todestag, den 13. und 14. Nisan auch bei den Synoptikern. Dann war freilich das Abschiedsmahl kein Passamahl — denn Feste kann man nicht vordatieren — und somit verstossen wir gerade gegen den Vers Matth. 26, 17 (Marc. 14, 12), von dem wir ausgingen; die Hypothese fällt in sich selbst zusammen. Nur insofern könnte sie nützen, als eigentlich der Tag vor dem Passamahl noch kein Festtag ist; das Fest fängt frühestens mit dem Abend an; so dürfte man immerhin noch lesen: am Tage vor dem Mazzotfeste, an dem man für das Passa schlachtet.

Matth. 27, 5 ἀπήγξατο. Strangulieren heisst aram. שנק, das Wort soll aber auch 'herabstürzen' bedeuten. Vergl. Act. 1, 18 πρηνὴς γενόμενος.

שנק bedeutet immer 'den Tod durch Erstickung herbeiführen'; allerdings kann das auch durch Ertränken geschehen, wie z. B. in Stellen wie Ps. 136, 15, auf die B. anspielt. Aber die Bedeutung 'ersticken' bleibt dabei bestehen und tritt anderswo

auch deutlich hervor. So Gen. 22, 20 T. J.: 'Sara starb, erstickte infolge der Beängstigung über die Opferung Isaaks'. Es unterliegt nun keinem Zweifel, dass der griechisch schreibende Evangelist an 2 Sam. 17, 23 *καὶ ἀπῆλθεν . . καὶ ἀπήγξατο* und also an Erhängen gedacht hat.

Indessen ist ja die Tradition anderer Meinung gewesen. Neben Act. 1, 18 kommt noch Papias in betracht, von dem wir lesen: *Ἀπολιναρίου. Ἰστέον ὅτι ὁ Ἰούδας οὐκ ἐναπέθανε τῇ ἀγχόνῃ, ἀλλ' ἐπεβίωκε κατενεχθεὶς πρὸ τοῦ ἀποπνιγῆναι καὶ τοῦτο δηλοῦσιν αἱ τῶν ἀποστόλων πράξεις, ὅτι 'πρηνὴς γενόμενος ἐλάκισε' καὶ τὰ ἑξῆς· τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας ὁ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου μαθητὴς λέγων· μέγα ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν ὁ Ἰούδας· πρησθεὶς γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα* (so fettleibig geworden) *ὥστε μὴ δύνασθαι διελθεῖν ἁμάξης ῥαδίως διερχομένης ὑπὸ πταισθέντα τὰ ἔγκατα ἐγκενωθῆναι* Cramer, Cat. patr. graec. I, 231, cf. Theophylakt ad Act. 1, 18.

Das *ἀποπνιγῆναι* erinnert allerdings auch an שנק, und so kann das mehrdeutige ישתניק wohl der Ausgangspunkt für die zwiespältige Tradition geworden sein. Die von Papias vertretene hat sich an Ps. 73 (72), 7 orientiert, wie Matthäus an Ahitofels Geschick.

Das חנק des Hieros. zeigt sicherer das Erhängen an und steht auch im T. zu 2 Sam. 17, 23.

Über Matth. 27, 34 ist anderswo zu handeln.

Der gelehrte und fleissige Pastor hat u. a. auch das Lukasevangelium bearbeitet und auch hier Hebraismen gefunden, an denen ja die Sonderquelle des Lukas so reich ist. Ich habe diese Bearbeitung nicht zu Gesicht bekommen; aus Eichhorn (S. 690) sehe ich, dass er im Anschluss an Schöttgen Luc. 16, 8 als Original von *υἱοὶ φωτός* אוריתא 'Theologen' vermutet, so dass der Übersetzer אוריתא 'Gesetz' fälschlich von אור abgeleitet hätte.

Das ist bei einem so bekannten Wort wenig wahrscheinlich, zumal da Licht im Aramäischen nicht אור sondern נְהוֹר heisst; אוּרְתָּא bedeutet das Zwielicht des Abends, ja den Abend selbst (cf. Luc. 23, 50 *καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν* והות אורתא דשבתא). Auch ständen die 'Theologen' hier sehr ungeschickt; diejenigen seiner Zeit hätte Jesus wohl zu den klugen Weltkindern gerechnet. Ferner ist die Lukasquelle, 'das Evangelium der Armen', nicht gerade aus theologischen Kreisen hervorgegangen: man müsste schon an Gesetzesfreunde überhaupt denken, zu denen die Gemeinde dieser Tradition gehörte.

Bolten ist namentlich von Eichhorn und Bertholdt ausgenützt worden. Eichhorn hat kaum noch etwas neues; er macht ziemlich starken Gebrauch von der Möglichkeit, im Syrischen Singular und Plural zu verwechseln; auch für kleinere sprachliche Differenzen nimmt er die ausgleichende Hilfe des hebräischen Originals in Anspruch, als wenn jeder Evangelist sein ganzes Bemühen nur darauf verwendet hätte, mit all seinen Worten nichts anderes wiederzugeben, als was der hebräische Buchstabe ihm vorschrieb (z. B. Matth. 4, 18 *εἰς τὴν θάλασσαν*, Marc. 1, 16 *ἐν τῇ θαλάσσῃ* בים (S. 332; cf. 345 ff.) Auch für eine hebräische Sonderquelle des Lukas hat er Beweismaterial zusammengetragen (§ 130, S. 649). Hier finde ich folgende (ob selbständige?) Beobachtung, die neuerdings Wellhausen wieder gemacht hat (N.G.W.Gött. S. 12):

Luc. 11, 41 *τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην* gibt keinen Sinn. Auch verlangt das folgende *καθαρά*, das *καθαρίζετε* v. 39, die Parallele Matth. 23, 26 *καθάρισον τὸ ἐντός* ein *καθαρίζετε*. Hier wird also ein Übersetzungsfehler vorliegen. Die Auskunft von Eichhorn hielt freilich sprachlich nicht Stich.

E. vermutet hebr. תנו זכה macht rein; die Bedeutung Almosen für זכה wird aus dem Arabischen erschlossen. Wellhausen gibt זכו, was doch nur 'für schuldlos erklären, *δικαιοῦν*' bedeutet und auch kaum mit *δότε ἐλεημοσύνην* übersetzt werden konnte.

Καθαρίζετε wäre דַּכּוּ oder נַקּוּ; um aber auf *δότε ἐλεημοσύνην* zu kommen, müssen wir einen umständlicheren Ausdruck wählen; sonst hätte auch der Übersetzer, der v. 39 richtig *καθαρίζετε* schreibt, hier nicht eine so seltsame Wiedergabe beliebt. Die Lösung ist anderswo zu suchen. *Ἐλεημοσύνην* kann nur צדקתא sein (s. o. S. 107 zu Matth. 6, 1 f.). Wenn nun das Wort aramäisch lautete לגו (מינכון) עבדו צדקתא, inwendig (von euch) schaffet Gerechtigkeit, bringt's in Ordnung, so konnte das bei der so sehr beliebten Nebenbedeutung von צ wohl als *δότε ἐλεημοσύνην* (עבד צדקא Almosen geben, Matth. 6, 2 Hieros.) verstanden werden. Eine andere Lösung gibt das Syrische:

Ἐλεημοσύνην geben die Syrer mit זדקתא (zedḳ'ðā) wieder. Andererseits heisst זדק (zādeḳ) justus, aequus, conveniens; das

determ. femin. זדקתא (zăd'ḳ'ðă) ersetzt unser Neutrum (Nöldeke, Syr. Gr. § 201) und entspricht dem griechischen τὰ ἐνόντα. Und so konnte das זדקתא mit עבדו oder הבו sowohl auf den Sinn 'gebt Almosen' wie auf den ursprünglich gemeinten 'bringt in Ordnung' führen. Endlich könnte auch für δ. ἐ. שוו לזדקתא gestanden haben, was zu übersetzen wäre: bringet in Richtigkeit. Eine Einwirkung des Syrischen anzunehmen, liegt noch bei einer anderen Stelle nahe, die Eichhorn ebenfalls bespricht (S. 649):

Luc. 17, 33 ζωογονεῖν für σώζειν τὴν ψυχήν.

Hier scheint in der That ein Syriasmus vorzuliegen, denn im Syrischen würde נחיה σώσει bedeuten, und so kann Syr. Sin. περιποιήσασθαι oder ζωογονήσει durch dasselbe חיא wiedergeben. Und warum könnte nicht die 'ebionitische' Sonderquelle eine syrisch gefärbte Grundlage gehabt haben?

Schliesslich kommt Eichhorn doch nicht mit einem Exemplar der hebräischen Urschrift aus; es müssen mehrere Formen schon des hebräischen Originals angenommen werden. So geht es auch Bertholdt, der ebenfalls nur Buchstabenübersetzer und keine lebendige Tradition kennt. Übrigens hält er sich zuerst konsequent ans 'Ostaramäische' d. h. ans 'Chaldäische' und gibt mehrere Übersetzungsproben. Davon sind etliche schon zur Besprechung gekommen: der zweite Esel, der eine Stock, der erste Passahtag, der bittere Trank, das sind Dinge, die seit Bolten allgemein bekannt waren; auch sonst beschäftigte er sich meist mit Erzählungsworten; was die Rede betrifft, so ist die eigentümliche Erklärung von ἐπιούσιος (durch דאיתוהי) schon erwähnt. Ausserdem finden sich noch folgende zwei Versuche:

Matth. 3, 11 ὑποδήματα βαστάσαι, Marc. 1, 7. Luc. 3, 16 λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων; das Original לְמִשְׁקַל סֵינִין ist von Marc. Luc. richtig übersetzt; שְׁקַל heisst aber auch fortnehmen (Prov. 25, 24 דשקיל מרטוטא מן חבריה wer den Mantel seines Nächsten wegnimmt). Ausserdem muss B. noch eine Verwechslung mit der verwandten Redensart שְׁרֵי שְׁנָצֵי כ' 'die Schuhriemen jemandes lösen' annehmen.

Luc. 22, 25 οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται. Matth. 20, 25. Marc. 10, 42 οἱ μεγάλοι (αὐτῶν) κατεξουσιά-

ζουσιν αὐτῶν. Das Exemplar des Lukas hatte אִיתְקְרִי לְהוֹן חֲסִידִין דְּשַׁלִּיטִין בְּהוֹן. Hier war חסידין *εὐεργέται* verschrieben für חסינין Tyrannen.

Verfolgt man diesen etwas bedenklichen Weg weiter, so könnte man auch das *καλοῦνται* noch erklären, indem man supponiert: רברביהון חסינין קריין ihre Grossen sind gestrenge Herrn (קְרִיָּא ist syroaramäisch ‘Herr’, vielleicht = *κύριος*). Das syroaramäische Targum zu den Proverbien setzt dieses Wort 17, 14 genau für das שליטא der Peschito, das nach den syrischen Übersetzungen der Evangelien dem *κατεξουσιάζειν* entspricht. Ebenso kann man aber auch ‘קְרַיִין *καλούμενοι, καλοῦνται*’ lesen. Wir hätten also hier wieder die syrisch-aramäische Klangfarbe der Lukasrelation.

Aber warum soll man nicht lieber annehmen, dass der Evangelist in freier und geschickter Weise eine schmeichlerische Benennung der damaligen ‘gnädigen Herren’ mit scharfer Ironie hier selbständig eingesetzt hat. Mindestens hätte er seinen Text sehr glücklich missverstanden. (Übrigens fehlt dieser zweite Satz von Marc. 10, 42 im Syr. Sin.)

Wir kommen nun zu der viel beschränkteren Zahl neuerer Versuche, die z. T. besonders in feinsinniger Weise das verloren gegangene aramäische Wortspiel wiederherstellen. Die hübschen Bemerkungen von Wellhausen sind schon zur Verwendung gebracht. Hier bei der kritischen Ährenlese möchte ich noch zwei Punkte besprechen, in denen ich W. nicht ganz beistimmen kann (s. auch die Bemerkung zu זכי o. S. 119).

Matth. 23, 32. In *πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν* ist *τὸ μέτρον* = משוחתא (Längenmass, nicht Hohlmass) und der Sinn: erreicht die Höhe, den Grad euerer Väter, wachst euch aus zu ihrem Masse (in der Bosheit)!

So nach Syr. Sin. [und Pesch.]. Hieros. hingegen hat מכילתא Hohlmass, und das ist hier das Richtige. Denn der Gedanke ist nicht einfach der: Fahrt nur so fort und werdet so grosse Bösewichte wie eure Väter! sondern in dem *πληρώσατε τὸ μέτρον* steckt die Drohung: Ihr werdet es so lange treiben, bis das Hohlmass der Schuld, in das schon eure Väter wacker eingefüllt haben, vollends ausgefüllt ist und dann im Gericht überläuft. Schon steht der Zorn Gottes bis zum Rand! Genau das lesen wir 1. Thess. 2, 14 (cf. Test. XII patr. Levi 6): *εἰς τὸ*

ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε· ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος (steht bis zum Rand). Das *ἀναπληροῦν* ist 'bis oben hinauf anfüllen'; gerade so heisst es Gen. 15, 16 LXX *ἀναπεπλήρωνται αἱ ἁμαρτίαι*, hebr. שָׁלֵם. In diesem Sinne steht nun im Aramäischen, dem Bilde entsprechend, מכילא; Hiob 9, 22 heisst es von Gott: חדא מכילתא היא ליה (Ms.; Levy Ch. Wb. II 35b). Ein Mass (für alle menschliche Handlungen) hat er. Vergl. auch die oben S. 76 angeführten Stellen und die n.t.lichen Parallelen. Wie deutlich ist die Vorstellung ausgemalt Luk. 6, 38 'ein voll gerüttelt und geschüttelt, überfliessend Mass'! Das Hohlmass des Zornes Gottes steht immer genau so voll wie das Hohlmass der Schuld, Lev. 26, 43 J.I. מיכלא כל קביל מיכלא J. II. מכלא חלף מכלא 'Mass um Mass'.

Matth. 27, 46 *λεμά*, ungewöhnliches Aramäisch: 'warum?' statt: 'doch wohl nicht?'

Allerdings heisst lema im Syrischen nur 'doch wohl nicht?' Pesch. und Syr. Sin. haben deshalb למנא warum? Aber im Aramäischen heisst לְמָא in der That 'warum?', s. Dalman S. 88; so auch im Hieros. l. c., der für *μήτι* immer דמא hat.

Des weiteren haben wir uns der Mitarbeit zweier englischer Frauen zu erfreuen. Agnes Smith Lewis M. R. A. S., die Entdeckerin und Herausgeberin des syrischen Evangelienpalimpsestes, hat eine englische Übersetzung des darin gebotenen syrischen Textes angefertigt und mit einigen einleitenden Bemerkungen begleitet[1]. Aus dieser Einleitung übersetze ich zunächst das folgende (p. XV): 'Aramäisch war zweifellos auch die Landessprache Palästinas in unseres Herrn Zeit, die Sprache, die Er sprach und in der Er die Menge anredete. Nicht nur die Eigennamen von Personen und Plätzen, die in den vier Evangelien vorkommen, sagen uns das; es sind auch verschiedene aramäische in den Text verwobene Ausdrücke, wie 'Epphata', 'Talitha kumi' und der letzte Verzweiflungsschrei unseres Herrn am Kreuze 'Eloi, eloi, lama sabachtani' in der alten syrischen Übersetzung überhaupt gar nicht übersetzt worden, aus dem guten Grunde, weil sie ein Teil des Textes selbst sind'.

---

[1] A Translation of the four Gospels from the Syriac of the sinaitic palimpsest. London 1895.

'Es gibt aber noch andere Kennzeichen. Die Semiten haben eine Neigung zu Wortspielen, zu Anklängen und Gleichklängen in der Rede. Man braucht nach Belegen nicht lange zu suchen. Der Koran verdankt viel von seiner angeblichen Heiligkeit einzig diesem Umstande. Die Sprache der babylonischen Königsdekrete und der arabischen Gesetzesurkunden erhält durch solche Wortspiele Leben und Bewegung. Und in der syrischen Übersetzung der Herrenworte scheint es zuweilen, als ob ein Wort das andere wie von selbst nahe gelegt (suggested) habe'.

Als erstes Beispiel folgt Joh. 8, 34, eine Stelle, die wir oben behandelt haben (S. 79). Hinzugefügt wird noch Luc. 7, 8 [Matth. 8, 9]: *καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.*

Aramäisch: וּלְעַבְדִּי עבד והוא עָבֵיד 'ăbdī: ebăd: 'ābēd. Aber sollte hier wirklich ein Wortspiel beabsichtigt sein?

Das zweite ist von der Schwester der Mrs. Lewis Mrs. James Y. Gibson entdeckt:

Matth. 10, 30 [Luc. 12, 7] *τρίχες* mene — *ἠριθμημέναι; ἀριθμός* m'na.

Syr. Sin. מנין : מנא. Aber dieses schöne Wortspiel wird kaum von Jesus beabsichtigt sein. Das aramäische Wort für crinis ist מַזְיָא, das einzelne Haar בִּינְתָא, בינא und *τρίχες τῆς κεφαλῆς* kann kaum anders heissen wie בִּינָתָא דראש Schabb. 140a oder בִּינָתֵי ריש Ps. 40, 13. Über einen entfernten Anklang an מנא, zählen, kommen wir im Aramäischen nicht hinaus. Hieros. bietet Luk. 12, 7 זמיא, ein christlich-palästinensisches und mandäisches Wort, das sich im Syrischen seltener (Schwally S. 28) findet. Luk. 21, 18 (aus der L. Q.) könnte ein Wortspiel vorliegen, wenn man wiederum palästinensisch-syrische Färbung annehmen will: זמא מן רישיכון לא יזדמא, denn das Verb זמא (*ζημιοῦν*) bedeutet bestrafen und wohl auch 'schädigen'.

Matth. 10, 13 cf. oben S. 110.

Den Erzählungstoff oder wohl besser eine jüdische Ausdrucksweise, die dorthin verwoben ist, betrifft die Retroversion von Matth. 27, 6 *τιμὴ αἵματος* d'maya (ennōm) da dmā.

Jerus. aram. noch auffallender: דְּמֵין דִּדְמִין dāmīn d' dămīn.

Mrs. Lewis bringt noch vier Beispiele für das vierte Evangelium, von denen zwei sogar auf den Bericht des Evangelisten fallen. These last two examples may have sprung from the Evangelist's thoughts being habitually in Syriac. Das wäre also ein Hinweis auf die Echtheit des Johannisevangeliums. Aber diesen Dienst werden diese Worte kaum leisten.

Für die Konstruktion Joh. 20, 19 *τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων* soll חד בשבא erwünschte Erklärung geben.

Also einfach: 'an jenem ersten Wochentage'. Aber dieser Rückgang aufs Aramäische ist unnötig. Denn es wird nur das aus Marc. 16, 2. Matth. 28, 1. Luc. 24, 1 bekannte *μία τῶν σαββάτων* von 20, 1 wieder aufgenommen und dem *τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* verdeutlichend hinzugefügt (aram. בצפרא דחד בשתא).

Seltsam ist allerdings das *πρὸς αὐτούς* Joh. 20, 10; es wird sich in der That am besten aus dem aramäischen אזלו לְהוֹן (dat. eth. wie hebr. לֵךְ לְךָ) erklären.

Aber derselbe Aramaismus findet sich auch in dem merkwürdigen Satz Luk. 24, 12, der, uns durch die syrische Tradition erhalten, ebensogut die Wurzel, wie der Extrakt von Joh. 20, 3—10 sein und aus jenem Evangelium stammen kann, das der dritte und der vierte Evangelist gleichmässig benützt haben mag. Seine Unabhängigkeit vom vierten Evangelium beweist er zur Genüge dadurch, dass der Jünger, den Jesus lieb hat, hier noch keine Rolle spielt.

In den johanneischen Reden soll der bekannte Doppelsinn von *ὑψοῦν ὑψοῦσθαι* (12, 32 u. ö.) auf das aramäische [also auf אֲרֵים, אִתְּרַם] zurückgehen (זְקַף Holtzmann a. u. a. O.).

Aber man sieht nicht ein, warum man hier mit dem Aramäischen weiter kommen soll, als mit dem Griechischen, und ausserdem würde die Aufgabe erwachsen, alle die doppeldeutigen Ausdrücke des Evangelisten (vergl. Holtzmann, Comm. z. Joh. Ev. S. 4) als spezifisch aramäisch zu erweisen. Ein solcher Versuch würde zeigen, dass hier das Griechische weiter führt als das Aramäische (man denke an *ἄνωθεν* Joh. 3, 3 und *δεύτερον* v. 4).

Endlich wird auf Joh. 20, 15 *γύναι, τί κλαίεις, τίνα ζητεῖς*; aufmerksam gemacht. 'Im palästinensischen Syrisch sind die Worte, die der auferstandene Erlöser am Maria Magdalena richtet, von so rythmischem Tonfall, dass wir das Gefühl haben,

als müssten es die nämlichen Laute sein, die einst von Seinen Lippen fielen: Attatha, ma at bakia, leman at ba'ia'.

Aramäisch: אתתא מא את בָּכְיָא למן את בָּעְיָא. Die Schönheit dieser Klänge hört man wohl heraus; andererseits sind die Worte *τί κλαίεις, τίνα ζητεῖς* so natürlich durch die Situation gegeben, dass man nicht sieht, wie sie anders lauten sollten. In allen Sprachen der Welt werden diese beiden Fragen unzählige mal so an weinende Kinder gerichtet sein, und es ist reiner Zufall, dass sie im Aramäischen so anmutig lauten.

Wie Joh. 8, 34. 20, 10 zeigen, birgt das vierte Evangelium in der That Stücke, die aramäischer Herkunft sind; im grossen und ganzen aber ist es mit Einschluss der darin enthaltenen Reden durchaus griechisch gedacht. Die kurzen Eingangssätze, die man wohl den kurzen Strophenzeilen der Semiten gleichgesetzt hat, charakterisieren sich deutlich als die in die der späteren philosophischen Gräcität beliebte Form der 'Kette' (Zeller, Phil. der Griechen B. III_1 S. 113).

Auch der Apostel Paulus wird für das Aramäische in Anspruch genommen:

Röm. 13, 8: *Μηδενὶ μηδέν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν* wird wiedergegeben: Wa lenasch medem la teḥubun, ella ḥad leḥad lemaḥăbbu [Syrisch = Peschito; aramäisch תְּחוּבוּן : לְמִחַבְּבָא (לְמִחַבְּבָה) Deut. 33, 3 J].

Der Gleichklang von חוב *ὀφείλεν* und חבב *ἀγαπᾶν* ist allerdings beachtenswert, um so mehr als es sich hier um eine jener kurzen Gnomen handelt, die die eigentliche Heimat der 'puns', der pointierten Wortspiele sind. Ferner kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die Muttersprache auch des Apostels Paulus die aramäische war. Tarsus war eine phönizische Kolonie, und das Phönizische wird dort so wenig ausgestorben gewesen sein, wie in Karthago; von Osten her war indess das verwandte Aramäisch eingedrungen und hatte die ganze Landschaft rings umher in beschlag genommen. Als Paulus drei Jahre in der Umgegend von Damaskus predigte — man wird doch nicht glauben, dass dieser Feuergeist, nachdem er berufen war, das Evangelium unter die Heiden zu bringen, etwa am Sinai über das Gesetz nachgedacht und sein System durchgedacht habe —, als er in Jerusalem mit Petrus und Jakobus sprach, als er in Antiochien wirkte und die Gegenden von Syrien und Kilikien durchreiste, sprach er aramäisch oder syroaramäisch. Von Jugend auf hatte er dabei Gelegenheit, das Griechische zu lernen; und je mehr er nach Nordwesten

vordrang, um so mehr lernte er, diese Sprache auch für die Predigt zu verwenden; als er anfing zu schreiben (um 53), hatte er schon eine mehrjährign Missionspraxis unter Griechen hinter sich. Aber noch im Römerbrief benutzt er, zur Veranschaulichung der Selbsthingabe, den aramäischen Gebrauch von 'גשם Leib' für 'selbst' (παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν Rom. 12, 1), ganz wie Christus das beim Abendmahl thut.

Wir haben nun noch eine Anzahl von Versuchen zu besprechen, die neuerdings von E. Nestle angestellt sind. Gewiss ist gerade dieser Forscher vermöge seiner linguistischen Kenntnisse und seines Scharfsinnes berufen, auf unserm Gebiete als Führer und Berater zu dienen, umsomehr da sich hier die Probleme wiederholen, die sich bei der Vergleichung der LXX mit dem hebräischen Text immer wieder aufdrängen: hinter der Übersetzung steht gleichsam wie hinter einem Schleier ein Original, das man ahnt, manchmal deutlich hindurchschimmern sieht, und das sich doch oft in rätselhafter Weise versteckt. Nun bin ich aber gerade den Versuchen Nestle's gegenüber in der unliebsamen Lage, sie alle — abgesehen von einer Bemerkung, die N. in anderm Zusammenhang gemacht hat, und die ich allerdings für ebenso fein wie richtig halte — zurückweisen zu müssen. Und das nicht nur darum, weil sie sich in den Dienst einer Hypothese stellen, die ich für verunglückt halten muss, ob sie schon N. für 'unwiderleglich richtig' erklärt hat, sondern z. T. aus rein sprachlichen Gründen, auf die es mir hier zunächst ankommt. Ich weiss wohl, dass dasjenige, was ich hier zur Widerlegung vorbringen werde, N. viel besser als mir bekannt ist; ich bin auch gerne bereit, weitere Belehrung anzunehmen; umsomehr wird es am Platze sein, meine Zweifel hier vorzutragen. Wenn N. in seinem Bericht über jene Hypothese, die er mit eben jenen Argumenten unterstützen will, die Meinung ausspricht, dass im Fall ihrer Berechtigung die moderne Theologie alles, was sie seit Baur über die Lukasschriften gelehrt, umlernen müsse, so wird gewiss jeder neutestamentliche Forscher gerne bereit sein, auch vom 'verständnis-

vollen Dilettanten' zu lernen und eventuell auch gründlich umzulernen: vorher aber gilt es recht gründlich zu prüfen, ob solch eine Umkehr mit ihrer Entwertung aller bisherigen Arbeit wirklich nötig ist, und es sollte mich freuen, wenn ich vielleicht als 'verständnisvoller Dilettant' auf sprachlichem Gebiet zu solcher Prüfung etwas beitragen könnte.

Der Philologe Friedr. Blass hat die Behauptung aufgestellt[1], dass der hergebrachte Text der Lukasschriften eine Reinschrift darstelle, die er, der 'arme Mann', für den vornehmen Theophilus selbst von einem Konzept abgeschrieben habe, das wir in dem Text des Codex Bezae (D) noch besässen. Dieselbe Ansicht kommt in der von Blass veranstalteten Ausgabe der Apostelgeschichte zum Ausdruck[2]. E. Nestle hat diese Behauptung, die er für unwiderleglich richtig hält, als 'Eine neue biblische Entdeckung' in der 'Christlichen Welt' einem weiteren Publikum bekannt gegeben und seinerseits durch den Nachweis unterstützen wollen, dass Lukas im Evangelium wie am Anfang der Apostelgeschichte eine älteste hebräische Quelle benützt habe, deren Spuren im Codex D oft noch deutlicher durchleuchten, als im recipierten Text[3]. Die Theologen haben sich bisher ablehnend verhalten. Jülicher hält sie für 'fast zu bequem' (Einleitung ins N. T. S. 271). Kräftiger ist die Zurückweisung ausgefallen, die Wrede sofort in der 'Christlichen Welt' dem Aufsatz hat folgen lassen[4]. Diese Hypothese leidet m. E. nicht so sehr daran, dass sie 'zu bequem' ist, sondern zunächst daran, dass sie auf die ganze Reihe Verschiedenheiten, die sich in dem sogen. Western Text auch ausserhalb der Lukasschriften finden, von denen die Abweichungen in Luk. und Act. bei D nur

---

[1] Studien und Kritiken 1894, S. 86—119.

[2] Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum Cl. II. Editio philologica, apparatu critico, commentario perpetuo indice verborum illustrata auctore F. Blass 1894.

[3] Die christliche Welt, herausgegeben von D. Rade. Jahrgang 1895, No. 13. 14. 15, Sp. 304 ff. 322 f. 352 f.

[4] No. 15, Sp. 353 ff.

den hervorragendsten Fall bilden, zu erklären. Es scheint, dass sich im Abendland und in Syrien, also auf den Gebieten, wo schon die Sprache eine gewisse Unabhängigkeit von dem alexandrinischen Typus bedingte, eine Bewegungsfreiheit entwickelt hat, die teils uraltes Gut gegen das Votum der recensierenden und sprachreinigenden griechischen Kirche harmlos fortführte, teils — oft, wenn auch nicht immer, ebenso harmlos — Zusätze und Umgestaltungen einführte, wie sie jeder Überlieferung innerhalb einer lebendigen Gemeinschaft zuwächst. Die Veränderung der Auffassung, die namentlich in Übersetzungen sich freier entfaltet, wirkt auf das Original zurück, was man am besten gerade bei D beobachten kann. Und zwar möchte auch ich annehmen, dass bei D durch Vermittlung von d eine syrische Übersetzung mitgewirkt hat, wie das früher schon von Michaelis, Marsh, Schulz (1827) und neuerdings wieder von J. R. Harris vermutet und begründet worden ist[1].

Hierzu noch einige Bemerkungen mit bezug auf die von Nestle besonders hervorgehobenen Stellen:

Ich wage nicht zu behaupten, dass die im Folgenden angenommenen Änderungen vorgekommen sein müssen; aber man kann wohl nicht bestreiten, dass sie sehr wohl den jetzigen Text- und Thatbestand erklären: und wenn eine solche Möglichkeit vorhanden ist, so legt es der Gesamtzustand des Codex Bezae bei weitem näher, in dieser Richtung die Lösung des Problems zu suchen, als in der Annahme eines Apostelschülers, der von einer Übersetzung eines hebräischen Originals zur andern schwankt und schliesslich die eine wie die andere in der Welt verbreitet, als wüsste er nicht, was er 'setzen und sagen' solle.

Act. 11, 27 findet sich bei d der merkwürdige Zusatz erant autem magna exultatio; revertentibus autem nobis

[1] J. Rendel Harris, Codex Bezae. 1891 (No. 1 in Texts and Studies ed. by J. Armitage Robinson II. Cambridge 1893). [Für lateinischen Einfluss ch. IX, X, für syrischen ch. XVIII.]

(D *ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις· συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν*) August. de serm. Dom. II (ed. Maur. vol. III, 2 p. 223) eratque magna exultatio; congregatio autem nobis.

Vorher haben alle Zeugen gemeinschaftlich: *Ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις κατῆλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφῆται εἰς Ἀντιόχειαν.* Für *εἰς Ἀ.* Pesch. 'לתמן dorthin'. War dies, wie in altsyrischer Schrift leicht möglich, in לחיבן verschrieben (ܦܒ für ܡ; es brauchte nur das ܡ etwas auseinander gezogen zu werden, so wurde die erste Hälfte zu ܦ, die zweite zu ܒ), so haben wir ohne weiteres: revertentibus autem nobis. Es wäre also bei der Anfertigung von d die lateinische Übersetzung eines syrischen N. T. zu rate gezogen, deren abweichende Lesart d nicht übergehen wollte, sondern etwa zunächst an den Rand schrieb, von wo sie dann in den Text eindrang. Nun darf man vermuten, dass die magna exultatio ebenfalls aus dem Syrus stammt, und man kann immerhin einmal die Annahme wagen, dass an dieser Stelle die Handschrift irgendwie verwischt war, dass vielleicht eine spätere Feder die verwischten Züge ergänzt hat; dann wäre es nicht unmöglich, dass statt נחתו נביא gelesen wurde .. חדוו רבא (oder חדותא רבא), was dann mit 'era(n)t magna exultatio' wiedergegeben wurde: man meint in dem erant noch das חדו nachwirken zu sehen. Der Text des Augustinus wäre ebenso wie der von D ein Versuch, dem sinnlosen Text Sinn abzugewinnen.

Das folgende Beispiel scheint mir noch einleuchtender zu sein:

Es handelt sich um die sieben Stufen, die Petrus Act. 12, 10 herabsteigt; nimmt man als syrische Grundform an וד־־גו שוקא (ד־ג gradatim incedere), so gehörte nur eine geringe Ungenauigkeit in der Linienführung dazu, um in der Estrangeloschrift aus שוקא Strasse : שובעא sieben (ܫܘܒܥܐ : ܫܘܩܐ) werden zu lassen: es brauchte nur im ܩ links oben eine kleine Lücke zu entstehen[1]. Hierfür setzte der Lateiner ganz richtig et

[1] שובע 7 fem. eine 'hierosolymitanische' Schreibweise siehe Nöldeke, Z.D.M.G. XXII, S. 459.

descenderunt septem grados: das grados ist eine Ergänzung aus דרג, das mit דרגא Stufe gleicher Wurzel ist; nun blieb ihm noch das חד *μίαν* übrig; hierzu ergänzte er aus dem vorhergehenden ודרגו und, da nun etwas Neues kommen musste, so nahm er diesmal דרגו = 'schrittweise vorgehen' und übersetzte et processerunt gradum unum; dachte also, was ja auch ging, an 'דרגא Schritt'. Man denke sich, ein deutscher Leser hätte eine alte Handschrift vor sich, in der statt:

und sie schritten fürbass s t u f e n eine

verschrieben wäre:

und sie schritten fürbass s i e b e n eine,

wie soll er sich das anders erklären, als dass er hinter 'sieben' ein Komma denkt und deutet: sie gingen erst sieben Schritt in dieser und dann einen Schritt in anderer Weise?

Hieraus geht doch wohl deutlich genug hervor, dass D seine *ζ βαθμούς* neben *ῥύμην μίαν* erst aus d bezogen hat, dass d mittelbar oder unmittelbar auf einen Syrus in Estrangelo zurückgeht, der das שוקא der Peschito ungenau geschrieben hatte, so dass Lukas, der weder Latein schrieb noch so mechanisch übersetzte, ganz ausgeschlossen ist.

Andere Zusätze sind das Resultat einer naiven Reflexion und der anschaulichen Art des Lateiners, der auch einmal eine Art von Hexameter in seine Übersetzung einfügt, der ihm wieder lebendig wurde, als er an den Stein vor Christi Grab kam: imposuit — lapidem quem vix viginti (!) movebant (Luk. 23, 53), ohne Sorge darum, dass im Text von alle dem nichts steht. Dahin gehört der Vorläufer, der Act. 10, 23 des Petrus Ankunft Cornelius meldet; der Übersetzer fragte sich, wie denn der Hauptmann wissen konnte, dass der Apostel unterwegs war, und bei seiner munteren Anschaulichkeit — H a r r i s nennt ihn den 'Homerizer' — sieht er sofort den Jungen vor sich, der vorläuft und Petrus anmeldet. Diese Reflexion hängt wieder damit zusammen, dass d eingeschoben hat: in Caesaream (nach v. 14), also den Einzug in die Stadt vor Augen hat, während der Autor Petrus ins Haus eintreten lässt. Ebenso fehlte dem Plastiker Act. 12, 17 das Hineingehen des befreiten Petrus ins Haus der Maria, da ja am Schluss des Verses sein Hinausgehen gemeldet wird; so setzte er es hinter das Winken, das aus der Ferne geschieht, und vor das Sprechen, das hier im vertrauten Kreise vor sich gehen musste. — Wir würden also noch manch andere Spur des Syrischen mit Gleichmut hinnehmen können, ohne darum an die Kladde des Apostelschülers zu glauben; in der Regel aber wird der

Einfluss des Lateinischen und die ergänzende Feder des Abschreibers oder Korrektors als Grund der Änderung zu vermuten sein.

Prüfen wir nun die von Nestle behandelten Stellen, die an eine hebräische Grundlage von D erinnern und tausendjährigen Irrtum heben sollen.

Act. 3, 14 ὑμεῖς τὸν ἅγιον . . ἠρνήσασθε.

D: ἐβαρύνατε. d: grabastis.

Iren. II, 55 Harvey: aggravastis. August. pecc. mer. 28: inhonorastis.

Nach N. löst sich das Rätsel dieser seltsamen Differenz einfach durch Rückgang auf das Hebräische: ἐβαρύνατε ist hebr. כברתם, ἠρνήσασθε כפרתם.

Im biblischen Hebräisch kommt das Verb כבר nur einmal vor, in den Elihureden Hiob 35, 16 und wirklich hat hier die LXX βαρύνει, freilich in der Bedeutung 'in schwerer Menge vorbringen'. Hier steht aber das Hiphil יַכְבִּיר und zwar in einer Umgebung, die voll von Arabismen ist (Delitzsch, Das Buch Job 1864, S. 347); es scheint, als ob das arabische 'כבר vorne sein, gross und umfangreich sein' hebräisch behandelt und causativ gewendet wäre (im Arabischen bedeutet die IV. Form entweder 'für viel halten' oder 'preisen'); vielleicht schlägt auch die vermutete Grundbedeutung 'flechten' durch. Trotz des verführerischen βαρύνει der LXX ist also aus dem biblischen Hebräisch jedenfalls kein sicherer Ausgangspunkt zu gewinnen.

Im Neuhebräischen ist כבר nur denominat. von 'כברה Sieb', also in der Bedeutung 'durchsieben' — die andere Bedeutung 'schwefeln' gehört ja nicht hierher. Im Aramäischen kommt das Verb überhaupt nicht vor; nur Prov. 17, 25 haben Ausgaben und Handschriften neben מכביר: 'מַכְבִּיר erzürnend', wiederum eine Causativform.

Im Syrischen bedeutet כבר ähnlich wie im Arabischen gross, erhaben sein und das Aphel 'viel machen oder preisen'; die Bedeutung vicit für das Peal Bibl. or. III. 1, 114 beruht wohl auf Textverderbnis (s. Thes. Syr. Sp. 1672). Also kann βαρύνειν nur eine sehr ungenaue Wiedergabe eines hebräischen oder überhaupt irgend eines כבר sein; eher käme noch die causative Form הכברתם oder אכבירתון in betracht; diese würde aber die Verwechslung mit כפר, das im Hiphil resp. Aphel nicht vorkommt, erschweren.

N. bemerkt bei Gelegenheit dieses seines Vorschlags: 'Noch niemand wusste, so viel ich weiss, hiermit etwas anzufangen'. Die bisher gemachten Vorschläge sind indessen doch der Prüfung wert. Zunächst hat man auch hier Rückgang auf das Syrische versucht (cf. Harris, p. 187) und an כבר erinnert. Die Verwechselung zwischen ר und ד ist ja in der Quadratschrift ebenso leicht wie im Syrischen, wo der diakritische Punkt entscheidend ist. Das führt nun gerade aufs Hebräische und wäre also für Nestle sehr bequem. Das Piel כִּבֵּד würde gerade das aggravare ergeben; ebendies wird (in der Bedeutung 'verstocken') von der LXX mit βαρύνειν wiedergegeben 1. Sam. 6, 6; merkwürdig ist nur, dass eben das כִּבֵּד die Nebenbedeutung honorare hat, also das Gegenteil von unserm βαρύνειν besagt. Da aber das Kal 'schwer auf jemand lasten' mit βαρύνεσθαι (1. Sam. 5, 6), βαρύς (Neh. 5, 18) 'jemand lästig fallen' mit καταβαρύνεσθαι (2. Sam. 13, 25), das Hiphil 'bedrücken' mit βαρύνειν (Neh. 5, 15) übersetzt wird, so kann ganz wohl ein griechischer oder lateinischer Übersetzer ein כבדתם oder כבדתון in seiner Verlegenheit mit βαρύνειν oder gravare wiederzugeben versucht haben; damit hätten wir nun ein hebräisches Original; im Syrischen und Aramäischen ist nur das Ethpeel in der Bedeutung irasci von 'כבדא Leber' häufiger im Gebrauch. Aber gerade darum konnte ein Übersetzer des Syrischen, der mit כבד nichts anzufangen wusste, sich beim Hebräischen Rats erholen und erfahren, dass dort כבד etwa dem syrischen יקר gleichzusetzen und mit gravare wiederzugeben sei. Auch kommt wenigstens ein Pael kōbed irritavit vor (Thes. Syr. Sp. 1669, cf. Bibl. Assem. ib.).

Ein anderer Versuch ist von Harris gemacht: aggravastis soll eine Übersetzung von ἡττήσατε (bei Polyb. Diodor für 'insultieren') sein, das neben ᾐτήσασθε am Rande gestanden (p. 163).

Ich halte diese zweite Lösung für sehr gesucht, die erste jedenfalls für besser als die von N. unternommene; jedenfalls kommen wir hier über Vermutungen nicht hinaus, auf die man eine solche Behauptung wie die, dass Lukas zuerst das hebräische falsch, dann richtig gelesen haben soll, kaum gründen kann, zumal da der Gleichklang ἠρνήσασθε: ᾐτήσασθε, dem auch die Wortstellung dient, es wahrscheinlich macht, dass der griechische Ausdruck im T. R. original ist und auf irgend einem Umweg zu grabastis geworden ist; schliesslich wäre ein Wechsel zwischen abnegastis und aggravastis doch keine Unmöglichkeit; man kann leicht annehmen, dass eine Lücke A . . . . ASTIS irgendwie auszufüllen war.

Act. 2, 27 *λάος*. D *κόσμος*. Hier verweist N. selbst auf den Wechsel von עלמא und עמא in syrischen Handschriften und Übersetzungen.

Matth. 6, 7 *Προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήσητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί*.

Luk. 11, 2 D *ὅταν προσεύχησθε μὴ βαττολογεῖτε ὡς οἱ λοιποί*. d cum oratis nolite multum loqui sicut et ceteri. Hier wie in den übrigen Evangelienstellen, wo *ἐνθικός* vorkommt, soll das Wort auf das talmudisch-hebräische חבר hinweisen und ʻpharisäischer Schulfreundʼ bedeuten. Darauf deutet *λοιπός* bei D, das Dan. 7, 20 Θ für חבר steht, während Hiob 40, 30 LXX *ἔθνος* steht.

Gegen diese Verwendung von LXX und Θ hat schon Wrede Verwahrung eingelegt; wo חברים ʻGenossenʼ heisst, wird es mit *φίλοι* Dan. 2, 13. 17. 18 Θ, *συνεταῖροι* Dan. 2, 17, LXX, *οἱ μετ' αὐτοῦ* ib. v. 13. 18 übersetzt; nur da wo es wirklich den Sinn von ʻder andereʼ gewinnt wie Dan. 7, 20, steht *λοιπός* (LXX *ἄλλος*); Hiob. 40, 30 sind *ἔθνη* Fischereigenossenschaften, so dass der Nebensinn ʻHeidenʼ ganz ausgeschlossen ist (vergl. v. 40b *φοινίκων ἔθνη* = בני כנענים). ?

Im übrigen ist die genannte Folgerung Nestles für uns besonders wichtig, da es sich um ein Wort Jesu selbst handelt. Der Apostelschüler soll ja jenes Urevangelium reproduziert haben, das ihm die ipsissima verba Christi womöglich in Jesu eigener Sprache zuführte. Der Unterschied des Aramäischen und des Hebräischen, den wir oben mehrfach berührt haben, spielt hier keine Rolle; denn der Terminus חבר ist aus der hebräischen Schulsprache auch ins Aramäische übergegangen: Hiob 12, 2 אתון חבריא ʻIhr seid die Gelehrten, mit euch stirbt die Weisheit ausʼ. Indessen muss man doch fragen, wann das geschehen ist, und wie alt überhaupt der Terminus technicus ist. Die Autoritäten, die im Zusammenhang der betreffenden Talmudstellen erwähnt werden[1], sind R. Jehuda, der Begründer der Mischna (137—194 n. Chr.) und sein älterer Zeitgenosse R. Meir, der Schüler R. Akiba's (nach 140). Das führt uns in die Zeit, da sich nach dem Tode Hadrians das zersprengte und verschüchterte Judenvolk, auf äussere Erfolge verzichtend, um sein Gesetz und seine Lehrer sammelte, und

[1] S. die Stellen bei Schürer II, S. 319 f.

es sich darum handelte, wer sich zu der neugesammelten gesetzestreuen Gemeinde hielt und wer nicht. Jetzt kam es nicht mehr darauf an, sich vom Volke 'abzusondern' und 'Pharisäer' zu sein, denn das Volk als kompakte Masse war nicht mehr da: jetzt galt es, sich zu den Gesetzeslehrern zu halten und ihr 'Genosse' zu werden; die Chaberim traten an Stelle der Peruschim, die fortan nur eine historische Merkwürdigkeit sind. Pharisäer und Genosse ist dasselbe, aber zu verschiedener Zeit, und eben weil Jesus deutlich genug von Pharisäern redet, hat er nicht Chaberim gesagt.

Ausserdem muss man bedenken, dass das Wort חבריא im Aramäischen immer seine Bedeutung 'Freund, Genosse' beibehalten hat, und da Jesus nicht innerhalb der Schule, sondern auf der Gasse redet, so war es nicht angebracht, den zweideutigen Ausdruck so ohne weiteres zu gebrauchen. Wie hätte es geklungen, wenn Jesus gesagt hätte: wenn ihr nur eure Brüder freundlich aufnehmt, was thut ihr übriges? Thun nicht auch die Freunde solches? Offenbar wäre ein ganz anderer Sinn, als der beabsichtigte, wenn auch kein übler, herausgekommen.

Aber man kann leicht zeigen, dass Jesus überhaupt in den genannten Fällen nicht von den Chaberim in spezifischem Sinn geredet haben kann. Denn eben darüber grollten ja die Pharisäer, also die vermeintlichen Chaberim, dass er mit Zöllnern und Sündern verkehrte; auch Jesus hält die Sittlichkeit der Zöllner oder Sünder für so geringwertig, dass er ihr Beispiel anführt, um daran zu zeigen, was noch nicht sittlich wertvoll ist (Matth. 4, 46 *τελῶναι*, Luk. 6, 32. 33 *ἁμαρτωλοί*); was aber die Pharisäer betrifft, so erkannte er ihre Sittlichkeit (*δικαιοσύνη*) als eine vorhandene an; nur verlangt er, dass die seiner Jünger eine noch höhere sei (Matth. 5, 20): jene lehren das, was zu den Alten gesagt ist; diese sollen halten, was Er darüber hinaus fordert. Gewiss, er will zeigen, dass in manchen Punkten die Sittlichkeit der Pharisäers sich nicht über das Niveau der Zöllner und Sünder erhebt; aber gerade dabei darf er nicht ihre, sondern die Art der Sünder als das niedrigste Mass hinstellen. Chaberim, in Matth. 5, 47 eingesetzt, würde den ganzen Sinn der Beweisführung verwirren und den Parallelismus mit v. 46 (*τελῶναι*) stören. Für Jesus, der ex concessis argumentiert, stehen auf der einen Seite Pharisäer, Schriftgelehrte, Gerechte im pharisäischen Sinne, auf der andern Zöllner, Sünder, *ἐθνικοί*.

Was versteht nun Jesus unter *ἐθνικοί*? Gewiss nicht Heiden; darin hat N. recht. Juden brauchte man nicht zu

warnen, es nicht zu machen wie die Heiden; gefährlicher war die Sitte derer, die fromme Juden schienen und doch nicht fromm waren. Nur an einer Stelle könnte wohl ein Heide gemeint sein: Matth. 18, 17. Hier liegt eine ähnliche Situation vor wie 1. Cor. 5; es handelt sich um die, die in der Kirche und die, die draussen sind; *ἐθνικὸς καὶ τελώνης* bezeichnen die draussen Stehenden (1. Cor. 5, 12 *οἱ ἔξω*; vergl. Holtzmann z. St.). Dann befinden wir uns aber schon in der Zeit der späteren Gemeinde, die ihre Kirchenzucht übt, ihr Kirchenrecht hat und sich von der heidnischen Welt absondert. Für die Zeit Jesu aber, speziell für Matth. 6, 7, kommt in betracht, dass er v. 5 von dem Beispiel der *ὑποκριταί* aus argumentiert, für 5, 47, dass in der Parallele Luc. 6, 33 *ἁμαρτωλοί* steht[1].

Welches Wort kann wohl Jesus gebraucht haben, das Spätere mit *ἐθνικοί* übersetzten, so den Bedürfnissen ihrer Zeit Rechnung tragend? Im jüdischen Aramäisch heissen die Heiden עממין 1 Reg. 8, 41. 43; das ergäbe gerade den oben abgelehnten Sinn. Hieros. bietet בני מינא; darin verrät sich die christliche Kirchensprache, die sich an die jüdische angelehnt hat: die מינין sind die Ketzer, für die Juden namentlich die Christen. Ferner findet man bei Juden und Syrern die Bezeichnung אַרְמָאֵי ărmōjē, die nach jüdischen und syrischen Lexikographen aus אֲרָמָאֵי ōrōmōjē Aramäer entstanden ist[2]; auch Jesus hat sie gebraucht, doch so, dass der ursprüngliche Sinn noch durchschlägt, wenn freilich die Bedeutung 'Heide' schon deutlich hervortritt (s. o. S. 83); da aber immerhin der nationale Sinn noch nicht verwischt ist, kann dies Wort kaum in betracht kommen. Am häufigsten aber und gerade an unseren

---

[1] Matth. 5, 47 lesen einige Mss. und Vss. statt *ἐθνικοί*: *τελῶναι*, eine Lesart, die ein richtiges Gefühl für das Text- und Zeitgemässe verrät. Syr. Sin. lässt den Vers ganz weg, so dass er, nach Luk. 6, 33 gebildet, die Sprache einer späteren Zeit an sich tragen könnte; indessen sind die Auslassungen von Syr. Sin. überhaupt recht weitgehend (cf. z. B. Matth. 6, 5), so dass es gefährlich ist, ihm zu folgen. Um so mehr ist freilich eine gründliche Erwägung dieser Auslassungen am Platze.

[2] Die christlichen Syrer denken dabei vornehmlich an die heidnischen Bewohner von חרן Carrhae (Lagarde, Ges. Abh. S. 15, 26 u. A. 4); die Juden verstehen unter אַרְמָאֵי auch die Römer, wozu der Klang des Wortes von selbst aufforderte. Levy Ch. Wb. I, S. 65b. In den syrischen Vss. steht das Wort häufig für *Ἕλληνες*.

Stellen gebrauchen Syr. Sin. Cur. Pesch. 'חנפא Frevler'. Dies wird in der That das Wort sein, das Jesus gebraucht hat; und zwar hat es bei ihm noch den ursprünglichen Sinn = *ἁμαρτωλοί, ὑποκριταί*; erst der spätere kirchliche Sprachgebrauch hat Heiden daraus gemacht, wozu die Nebenbedeutung 'profan', die das Judentum dem Worte gab, die Brücke gebildet hat. Somit waren 'Zöllner und Heide' ursprünglich als 'Zöllner und Sünder' gemeint.

Was nun den Zusatz von D zu Luk. 11, 2 betrifft, so ist er inhaltlich ebensogut aus Matthäus entlehnt, wie die nichtlukanischen Bitten des Herrengebets und die 25 (d; D 33) Worte am Ende von v. 30 (cf. Matth. 12, 40): Matth. 16, 4 und Matth. 12, 41 zeigen doch deutlich, was Jesus mit dem Zeichen des Jonas gemeint und nicht gemeint hat. Und sollte das ETCETERI nicht einfach eine Ausfüllung eines verstümmelten ETGENTILES oder ETNICI sein, wie solche Ausfüllungen im Codex auch sonst vorkommt? Et ceteri für ETGE....I oder ET...I zu schreiben, lag doch nahe genug, zumal da Stellen wie 1. Thess. 4, 13. 5, 6. Eph. 3, 2 (vergl. Wrede Sp. 355) schon einen festen Sprachgebrauch geschaffen hatten.

Sprachlich unanfechtbar ist folgende Aufstellung:

Luk. 22, 16 *οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ, ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ του θεοῦ.*

D *οὐκέτι μὴ φάγομαι ἀπ' αὐτοῦ ἕως ὅτου καινὸν βρωθῇ ἐν τ. β. τ. θ.* d jam non manducabo ab eo usque non nobum edatur in regno dei.

βιβρώσκειν, hebr. אכל; *πληροῦν* כלה, cf. 2. Chron. 30, 22, hebr. ויאכלו, LXX *συνετέλεσαν.*

Da es sich um aramäisch gesprochenes Herrenwort handelt, so kann Jesu eigenes Wort die Verwirrung nicht veranlasst haben; denn im Aramäischen heisst כלי 1) schreien, 2) zurückhalten, 3) hoffen, כול abmessen, כליל kränzen; dem *πληροῦν* entspricht שלים. Das Missverständnis müsste sich also an das hebräische Urevangelium angeschlossen haben, das in diesem Falle recht zum Unsegen gewirkt hätte; der einzige D hätte uns die wahre Meinung bewahrt.

Aber sollte man nicht, wenn man D und d vergleicht, an eine Abhängigkeit des griechischen vom lateinischen Text glauben?: *οὐ μὴ* kann der Lateiner nicht nachbilden; also setzt er einfach non; infolgedessen steht auch bei D nur *μή*. Weil d nach non ganz richtig manducabo, ein schlichtes

Futurum setzt, hat D für *φάγω*: *φάγομαι*; hinter manducabo steht bequemer ab eo als id — der Lateiner kennt ja nicht mehr den Terminus 'das Passah essen'; der nun *ἀπ' αὐτοῦ* geschrieben hat, ist mindestens so weit von der orientalischen Weise entfernt, wie d, und das soll Lukas gewesen sein! Ebensogut kann man freilich eine Zurechtrückung in ein flüssigeres Griechisch bei D annehmen: auf diese Weise konnte wohl D aus dem textus receptus, nicht aber dieser aus D entstehen; und für den vornehmen Theophilus hätte doch wohl Lukas sein bestes Griechisch hervorgeholt und nicht in der Kladde gelassen; kurz: ich kann hier beim besten Willen keine biblische Entdeckung, sondern nur einen starken Missgriff sehen. Ausserdem hat Wrede schon richtig bemerkt, dass *καινόν* nobum deutlich zeigt, dass hier wieder einmal wie in Cap. 11 eine Anleihe bei Matthäus gemacht ist; der Syr. Sin. hat im lukanischen Abendmahlsbericht ähnliches noch in viel grösserem Stil ausgeführt.

Wie hat aber Jesus denn wirklich sagen wollen? Viel eher als D könnte Syr. Sin. die rechte Lesart haben: דתשתלם במלכות דיי 'bis dass das Reich Gottes vollendet ist'. Das wäre griechisch *πληρωθῇ ἡ β. τ. ϑ.* und aramäisch תשלם מלכותא דייי (galil. תשלום) und hiesse: bis das Reich Gottes in voller Kraft da sein, bis Gott unumschränkt herrschen wird. Aber es ist kein zwingender Grund vorhanden, von der griechischen Lesart abzugehen. Nach Analogie von Marc. 1, 15. Luc. 24, 24. Act. 2, 1 etc. wird der Ausdruck besagen sollen: 'bis wieder Passah sein wird im Reiche Gottes'.

Musste ich also die Vorschläge Nestle's, die sich an die Hypothese von Blass anlehnen, sämtlich bekämpfen, so verzeichne ich mit um so grösserem Beifall eine Bemerkung, die der scharfsinnige Orientalist ganz gelegentlich (Theol. Lit. Z. 1892 No. 22. Sp. 565) in seiner Besprechung von Graffin's Patrologia Syriaca T. I mitgeteilt hat. Ein Druckfehler in diesem Werk brachte ihn auf die Vermutung, die Differenz Matth. 25, 14 ff. *τάλαντα* (Luc. 19, 13 *μνᾶς*), Luc. 19, 17. 19 *πόλεων*, möge wohl auf Verwechselung von 'ככרין kakk'rīn Talente' (Exod. 28, 23 f. Onk.) und 'כרכין karkīn Städte' (so Syr. Sin.) beruhen.

Nun gewinnt das Gleichnis bei Lukas einen viel glatteren Sinn. Eine Mine hatte der erste Diener bekommen, zehn Minen hatte er damit erworben; zum Lohn dafür werden ihm

nicht zehn Städte — sondern zehn Talente anvertraut. Ähnlich erging es dem zweiten. Luc. 19, 17 *ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων* und v. 19 *καὶ ἐπάνω γίνου πέντε πόλεων* deuten übrigens schon durch ihre Konstruktion auf ein aramäisches Original hin: v. 17 הֱוִי שַׁלִּיט עַל עשרה(א) ככרין; v. 19 אַף את יִתְעַלֵּי עַל חמשה(א) ככרין 'auch du sollst erhöht werden auf fünf Talente'.

Hier kann ich nun eine Bemerkung nicht verschweigen, die, so sonderbar sie scheint, doch wohl zur Sprache kommen muss. Stellt man aus den besprochenen Versen 17. 19 die Worte zusammen: ... חֶדְוָה שַׁלִּיט כעל *εὖγε ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω* ... so kann das mit leichter Änderung auch gelesen werden: חדות שליטך עלי *εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου*. Denn חדוה 'Freude'! ist zugleich Interjektion im Sinne von *εὖγε* Ps. 35, 21. 25. Vielleicht darf man auch voraussetzen: לחדותך שליט על(י) 'Heil Dir! ein Herr über...', was man direkt übersetzen kann: zu deiner Herrenfreude gehe ein! Sollte das zufällig sein? Und wenn es nicht zufällig ist, wie ist diese seltsame Lostrennung des Anfangs vom ganzen Satz, der dann freilich gar nicht besser als hier geschehen benutzt werden konnte, vor sich gegangen? Wo ist der Schluss, die Zahl der Talente, geblieben?

Jedenfalls leuchtet ein, dass Lukas hier wie u. a. Luc. 14, 15—24. Matth. 22, 1—14 die ältere Form hat; nur dass in der Tradition jene Buchstabenverschiebung stattgefunden hat: die 'Städte' zogen dann den 'König' nach sich, der Städte zu vergeben hat, wozu die Romreisen der Herodäer die Illustration lieferten.

Die Tradition des ersten Evangeliums hat sich dadurch, dass sie gleich mit Talenten anfing, die Möglichkeit benommen, jene Steigerung zu vollziehen. Mit wunderbarem Geschick, das wirklich eine 'Inspiration' verrät, hat sie den ihr überlieferten Torso in ein neues Bild, in den Eingang zum fröhlichen Herrenmahl zu verwandeln gewusst.

Eine dritte Gestalt hat nach Hieronymus das Hebräerevangelium dargeboten. Neben jenem Knechte, der nichts gewonnen hatte, war noch ein anderer möglich, der sein Talent geradezu verschwendet und verloren hatte. Da im kanonischen Gleichnis zwei Knechte beinahe die gleiche Rolle spielen, so konnte einer von ihnen diese neue Rolle übernehmen. In dieser Form hat das Gleichnis eine Parallele in einer indischen allegorisierenden Parabel, die sich in den heiligen Büchern der *G*ainas findet[1]. Hier handelt es sich um drei Kaufleute,

[1] Sacred books of East XLV translated by H. Jacobi p. 29.

die selbständig handelnd auftreten; der eine gewinnt, der zweite behält, der dritte verliert sein Kapital. Der Übersetzer Prof. Jacobi[1] hat auf Grund dieses Thatbestandes geurteilt, das indische Gleichnis — das zeitlich früheste — stelle die ursprünglichste Form, das der Synoptiker die späteste Umgestaltung dar; das Hebräerevangelium stehe zwischen beiden. Dagegen ist folgendes einzuwenden:

1. Das synoptische Gleichnis ist so plastisch, lebendig und anschaulich, dass seine wesentliche Selbständigkeit ausser Zweifel steht.
2. Das synoptische Gleichnis will einen bestimmten Gedanken illustrieren: Wem viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen (und wem wenig gegeben ist, der soll wenigstens über das wenige treu sein) Luc. 12, 48; dahinein passt die Gestalt des verlierenden Knechtes nicht.
3. Die Gestaltungskraft der semitischen Orientalen ist auf dem Gebiet der Gleichnisse so intensiv, dass sie Anleihen bei den viel abstrakter denkenden Indern nicht zu machen brauchen (cf. Hieron. in Matth. 18, 23 familiare est Syris et maxime Palaestinis ad omnem suum sermonem parabola jungere).
4. Das Hebräerevangelium ist sicherlich ein Absenker des Matthäusevangeliums. Allenfalls könnte man bei der von ihm gebotenen Form eine Mischung mit einem von Indien herübergewanderten Motiv annehmen.

Bei diesem Exkurs auf das Folklore-Gebiet war es mir darum zu thun, noch einmal die Originalität und zugleich die nationale Volkstümlichkeit der Predigt Jesu zu betonen. Das Gleichnis, wie man aus Matthäus und Lukas herausheben kann, trägt sprachlich deutlich aramäisches Gewand, inhaltlich ist es Jesu originales Eigentum.

Das Arbeitsfeld ist gross, der Arbeiter sind wenige; manche Garbe ist eingetragen, auch זוּנִין *ζιζάνια* waren dabei. Wie man sieht, ist hier noch viel zu thun; aber es ist auch klar geworden, dass hier gründliches Wissen, scharfer Blick und vorsichtiges Urteil not sind, um nicht Unheil anzurichten. Wenn die Philologen uns helfen wollen, so wollen wir gerne von ihnen lernen: nur muss man die,

[1] a. a. O. p. XLII Additional Note.

welche sich unserseits, so weit ihre Kenntnisse reichen, an diese notwendige Arbeit machen, darum nicht 'gelehrt thuende Theologen' (Lagarde, Ges. Abhandl. S. 15, A. 4) schelten wollen. (Vergl. über Nestles neueste Aufstellung S. 163.)

B.

Geschichte der Deutung: Menschensohn = 'Mensch' oder 'Ich'.

(Zu Seite 91 ff.)

'Communis Theologorum orthodoxorum sententia est per *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* intelligi (hic. i. e. Matth. 12, 32) hominem *κατ' ἐξοχήν* sic dictum nempe Christum Jesum, quia id nominis in Scripturis Novi Testamenti usurpatur. Das personale objectum einer *βλασφημία* kann nur Gott sein; alle Väter haben daher aus dieser Stelle, die von einer Blasphemie wider den Menschensohn redet, die Gottheit Christi gefolgert. So fasst J. A. Quenstedt das Gesamturteil der Kirche über den Ausdruck Menschensohn zusammen[1]. Auch ein Erasmus denkt trotz seiner Erklärung 'Adams Sohn' nicht anders; 'der den Sabbat eingerichtet hat, kann auch über den Sabbat gebieten': das soll die Begründung sein, die Christus Matth. 12, 8 für seine Sabbatheilung gibt; die hergebrachte Auffassung des Titels 'Menschensohn' lässt ihn die Differenz von der ganz andersartigen Beweisführung Marc. 2, 27 nicht bemerken, wie sie aus dem nämlichen Grunde schon bei Matthäus und Lukas fortgeblieben ist.

Selbstverständlich konnten sich die Kirchenlehrer der Einsicht nicht verschliessen, dass mit dem Worte 'Menschensohn' doch irgendwie auf die menschliche Seite hingewiesen

---

[1] J. A. Quenstedt, Theologia didactico-polemica. Wittenberg 1685. Pars. II, p. 86; Cap. II de peccato, sectio II, *θέσις* CVIII.

sein müsste[1]. Diese Erkenntnis kommt ja auch in dem homo *κατ' ἐξοχήν* Quenstedts deutlich zum Ausdruck. Aber man that wenig, zu zeigen, welche Rolle in den 'etwa 85 Stellen des N. T.', wo *υ. τ. ἀ.* vorkommt, denn gerade die Menschheit Christi spielt; an Stellen wie Matth. 9, 6. 12, 8. 32 kam die Exegese, wie schon die oben genannten Beispiele zeigen, geradezu auf die Gottheit Christi heraus. Eine Ahnung des Richtigen spricht sich indessen schon in der antiken Orthodoxie aus; so wenn es bei Athanasius[2] heisst: *Ἑκάτερον (οὖν) δῆλον ἂν εἴη (λοιπὸν), ὅτι ὁ τὸν Κύριον ὁρῶν τὰ περὶ ἑαυτοῦ διαλεγόμενον, ἐὰν μὲν τὰ σωματικὰ αὐτοῦ μόνον βλέπων καὶ μὴ πιστεύων λέγοι· Πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη; ἁμαρτάνει μὲν καὶ εἰς Υἱὸν ἀνθρώπου βλασφημεῖ· ἀλλ' ὁ ὁρῶν αὐτοῦ τὰ ἔργα τὰ Πνεύματι ἁγίῳ γενόμενα καὶ λέγων τὸν τοιαῦτα ποιοῦντα μὴ εἶναι Θεὸν καὶ τοῦ Θεοῦ Υἱὸν... φανερῶς βλασφημεῖ... Καὶ γὰρ καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ῥητῷ, καθὰ πολλάκις εἴρηται, λέγων 'Υἱὸν ἀνθρώπου' τὸ κατὰ σάρκα καὶ ἀνθρώπινον αὐτοῦ δείκνυσιν.* Das kommt doch schliesslich darauf hinaus, dass es sich im ersten Fall nur um Beleidigung 'eines Menschen' handelt, wenn auch A. nur an den Menschen Jesus denkt. Die Meinung, dass irgendwo 'Menschensohn' nicht nur Christum allein, sei es auch als Menschen, sondern den Menschen als genus, Christus eingeschlossen bedeute, ist, m. W. zuerst ausgesprochen von Gilbert Génébrard († als Erzbischof von Aix 1597). Er war zuvor Professor der orientalischen Sprachen zu Paris und hat sich besonders durch seine Chronographie einen Namen gemacht. Ein gründlicher Kenner der 'veritas Hebraica' hat er es auch nicht verschmäht, die jüdischen Exegeten und Philosophen

---

[1] Chrysost. ad Joh. 3, 13 *ἀπ' ἐλάττονος οὐσίας.* Augustin. de consens. evang. 2, 1 quod misericorditer dignatus sit esse pro nobis. Euthym. Zigab. ad. Matth. 8, 20 *Υἱὸν δὲ ἀνθρώπου καλεῖ ἑαυτὸν βεβαιῶν ὅτι κατὰ ἀλήθειαν σεσάρκωται καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν ὥς τινες ὑπελάμβανον.*

[2] Epistola IV ad Serapionem 20. Migne T. 26, p. 668 s.

älterer und neuerer Zeit fleissig zu studieren, und wenn er auch wohl das, was die Hebraeoli vorbringen, frigidum nennt, so bezeigt er doch alle Achtung vor ihrem Wissen und Scharfsinn. Im Anschluss an diese seine Lehrer ist es ihm gelungen, manchen Bann zu brechen: er hat die israelitische Chronographie von Gal. 3, 17 (wo Paulus der LXX folgt) unabhängig gemacht[1], die Untersuchung über die Aussprache von יהוה in Fluss gebracht und manches Material dazu geliefert. In demselben Werk über die Trinität[2], in der er diese und andere Untersuchungen der Art einflicht, hat nun G., von seinem sprachlichen Takt geleitet, da, wo er die Gottheit des h. Geistes erweisen will, die Stelle Matth. 12, 32 also ausgelegt: . . . dominus . . . illic aperte Spiritui S., i. e. mea quidem sententia Deo, opponit Filium hominis i. e. hominem. Omne, inquit, peccatum et blasphemia, qua peccatur in homines vobis quidem remittetur; qua in Deum, non item; ut sit sententia quam aliis vocabulis Heli enuntiaverat (1. Sam. 2, 25). Si peccaverit vir in virum placari ei potest Deus, si autem in Dominum quis peccaverit, quis orabit pro eo? — Significat ergo Christus, cum de peccato in Spiritum S. disputat, impietates et contumelias, quibus afficitur Deus, non facile condonari, uti de idololatria et infidelitate comminatus olim per Mosem fuerat: ‘zelotes est’ (Exod. 20, 5)[3].

Mit der Erwähnung von 1. Sam. 2, 25 ist in der That ein glücklicher Griff gethan. Es heisst da hebr. איש לאיש und im Targum גבר לגבר, wofür, wie wir sahen, ברנש לברנש eintreten kann. Dieser a.t.lichen Stelle ist offenbar Matth. 12, 32 nachgebildet (vergl. v. 31 *ἁμαρτία* neben *βλασφημία*). S. oben S. 94.

---

[1] Vergl. Herzogs RE[1] B. 18, S. 443.

[2] De S. Trinitate libri III contra hujus aevi trinitarios, antitrinitarios et autotheanos G. Genebrardo theologo autore ad D. Carolum Lotharingum cardin. et princ. Paris 1569. Über יהוה cf. p. 65 ss.

[3] ib. p. 246 s.

Dieselbe Auslegung gibt dann unabhängig von ihm Hugo Grotius, der hier gleichfalls die Früchte seiner sprachlichen Studien, seiner steten Vergleichung des jüdischen Sprachgebrauchs und der Peschito pflückt, und der überall von einem Gefühl für das sprachlich und sachlich Richtige geleitet ist, wie er im Vergleich zu seiner — und vielfach auch zu unserer Zeit — einzig dasteht. Seine ausführungen sind um so beachtenswerter, als Gr. im Allgemeinen die Anschauung seiner Zeit über den Menschensohn teilt: es müssen also sehr zwingende Gründe ihn an einzelnen Stellen zur Abweichung bewogen haben.

Eine allgemeine Erklärung des Ausdrucks gibt Grotius zu Matth. 8, 20. Nachdem er betont, dass die wunderbare Geburt damit nicht geleugnet werde, sucht er an der Hand von Jud. 16, 7. 11. Ps. 82, 7. Gen. 6, 2 und namentlich Ps. 49, 3, sowie der Anrede 'Menschensohn', die Gott den Propheten Ezechiel, Daniel, Sacharja gegenüber anwendet, zu zeigen, dass mit dieser Bezeichnung die vilitas der Menschennatur zum Ausdruck gebracht werden solle. Dan. 7, 13 sei die Meinung die: ei, qui filius hominis, hoc est contemtae sortis videbatur, datam esse regiam potestatem; sachlich komme damit die Phil. 2, 7 ausgesprochene *κένωσις*, sowie die Beschreibung des Gottesknechts Jes. 53, 3 נבזה וחדל אישים überein. Angewendet wird die so gewonnene Deutung z. B. Matth. 16, 13 *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* qui omni paratu exteriore nihil praeter de plebe hominem praefero. Damit ist also, wenn auch mit selbständiger Begründung die Theorie des Altertums wiederholt. Dagegen behauptet Gr. zu Matth. 12, 32: per *υἱὸν ἀνθρώπου*, quamvis addito articulo, non hic Christum solum intelligi, sed hominem quemvis ne Christo quidem excepto. Est enim saepe articulus signum generalitatis (cf. Matth. 18, 17 *ὁ ἐθνικός* etc.). Sensus est: scitis grave esse crimen innocentem hominem calumniari; . . . . . cogitate ergo quantum gravius sit Dei ipsius opera calumniis oppugnare (peccare ביד רמה Num. 14, 29).

Die klassische Stelle aber ist seine Annotatio zu Matth. 12, 8, die ich ganz hierhersetze:

Errant, qui *υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* hoc loco Christum peculiariter intelligunt. Christus enim, in terris agens, legi se subditum professus est, neque ei aut derogavit, aut obrogavit, sed ex Patris sententia eam est interpretatus, suamque interpretationem et legis auctoritate et ductis ex aequo bonoque argumentis confirmavit. Est ergo hic *υἱὸς ἀνθρώπου* homo quivis, quod ita apertum facit Marcus, ut contradici nequeat. Ita enim apud illum loquitur Christus: 'Sabbatum est hominis caussa, non homo sabbati caussa; quare filius hominis etiam sabbati est Dominus'. Haec enim verba non cohaerent, si filium hominis interpreteris Messiam, missum cum potestate legis antiquandae. Adde iam, quod Jesus eo tempore se esse Christum populo aut Pharisaeis nec praedicaverit, nec praedicari voluerit. Vide infra 16, 21, Marci 8, 30. Sed, ut dixi, notissimum est Hebraeis בן אדם hominem quemvis significare, quamquam interdum, ut diximus, ad minus illustres restringitur: Neque aliter dicitur infra 32: *ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ ἀνθρώπου.* Sensus igitur Christi verborum, quae plenius aliquanto sunt a Marco expressa, hic est: Quod alterius rei caussa comparatum est, id cedere debet ei, cuius caussa comparatum est. At sabbatum comparatum est hominis caussa: debet ergo homini cedere, nimirum ubi de hominis salute agitur. *κύριος εἶναι* Graece, ut Hebraice בעל, dicitur, qui aliqua re utendi ius habet: Sicut homo, in tali casu, ius habet vertendi in usum suum etiam sabbati diem. Plane idem est, quod dixit Rabbi Jonathan, sabbatum traditum esse in manum hominum, et non homines in manum sabbati. Nam tradi in manum, idem est, quod esse in dominio. Ergo hic etiam notam inter Judaeos regulam Christus usurpavit. Cf. ad Marc. 2, 28, wo für die Bedeutung 'Mensch' auf Marc. 3, 28 hingewiesen wird.

Verwundert fragt man sich, wie die hier gebotene Erkenntnis später so gänzlich hat verschwinden können. Der Grund dafür ist aber leicht zu finden. Die ganze Wucht der Tradition stand der hier eingeschlagenen Richtung entgegen, und die auf zwei Stellen beschränkte Anwendung war in ihrer Vereinzelung nicht intensiv genug, um diesem ungünstigen Wind gegenüber sich zu behaupten, so dass das hell aufleuchtende Licht bald wieder verlöschen musste.

Die Macht des widrigen Windes spüren wir deutlich, wenn wir die gegen Génébrard und H. Grotius gerichteten Worte Quenstedts lesen, die am Anfang dieser Skizze stehen. Erfreulich ist übrigens die sachliche Ruhe, mit der Quenstedt solche Versuche bespricht; sie stammt freilich grösstenteils aus dem Bewusstsein einer sicheren Position, die durch 85 Stellen und alle orthodoxen Theologen gedeckt ist. Unbegreiflich aber ist, wie Spätere Grotius eine gezwungene Erklärung dieser Stellen zuschreiben konnten. Als wenn nicht jede andere Erklärung der Stelle Matth. 9, 6 gezwungen wäre! Namentlich hat man sich an den Artikel geklammert (Fritzsche ad Matth. 8, 20) und dabei vergessen, dass wenn einmal für die Evangelisten die solenne Bedeutung feststand, sie gar nicht anders als mit dem Artikel übersetzen konnten. Im Aramäischen aber ist der Wechsel des stat. emphaticus und absolutus ein stetiger. Ausserdem hatte Grotius wiederholt bemerkt, wie oft gerade der Artikel dem Satz eine allgemeine Bedeutung verleiht.

Hat Grotius seiner Ansicht durch ein zu wenig in der Anwendung geschadet, so machte der nächste, der — nach Jahrhunderten — auf dieser Bahn fortschritt, seine richtige Erkenntnis durch allzu ausgedehnte Anwendung unbrauchbar. Aber sein Ungestüm nahm doch auch viele Positionen in Besitz, die wohl zu halten sind, und die wir nicht wieder aufgeben sollten. Auch diesmal handelt es sich um einen tüchtigen Orientalisten, den uns schon wohl bekannten Pastor Bolten. Zu Matth. 5, 16 gibt er eine

Übersicht über den Sprachgebrauch im Syrischen, Hebräischen (Gen. 11, 5. Num. 23, 19. Ez. 2, 1 u. ö.), Arabischen (בני אדם), Samaritanischen und Äthiopischen ('Evassohn'), wo überall das 'Sohn' nur sprachliches Mittel zur Bezeichnung des Individuums in der Gattung ist. Daraus schliesst er, dass auch Matth. 9, 6. 12, 8. 32 'Mensch' zu übersetzen sei. In anderen Stellen aber sei der syrische Sprachgebrauch zu beachten, wonach ברנשא sowohl als גברא wie ein Pronomen indefinitum gebraucht werde, so dass es so viel als im Deutschen: man, jemand, Ein anderer, ein gewisser etc. anzeigt. Die Peschito hat mehr das letztere, Philoxenianus [und Hieros. s. o. S. 95, A. 2] das erstere (z. B. Matth. 7, 9 [Hieros. it.]. 15, 18. 20 [vac.]. 18, 23. 22, 2. [גברא]). 'Wenn also Jesus von sich selbst in der dritten Person mit ברנשא geredet hat, so ist dies eben so viel, als wenn ein Deutscher so von sich mit Man etc. spräche' (vergl. Num. 24, 3). Sonderbar ist, dass der griechische Übersetzer diesen merkwürdigen Syriasm nicht ganz gekannt zu haben scheint und ihn zwar oft durch *ἄνθρωπος*, oft aber, insbesondere dann, wann Jesus mit demselben von sich selbst spricht, durch *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ausgedrückt hat, gleich als ob das ein anderes wäre'.

So finde ich denn hier, dass am Ende des vorigen Jahrhunderts, allerdings z. T. in etwas hölzerner Form, wofür aber auch die Sprache der Zeit verantwortlich zu machen ist, jene doppelte Bedeutung von 'barnasch', die ich oben im Text dargelegt habe, schon richtig erkannt und dargelegt ist. Wir brauchen nur die oben besprochene jüdische Redeweise zu vergleichen, so können wir an Stelle dieses seltsam klingenden 'man' ein 'ich, du, er' einsetzen, und der ursprüngliche Sinn ist erreicht. Übrigens bezieht sich Bolten in dieser wie in anderer Beziehung auf den 'unvergleichlichen Grotius' als seinen Wegweiser. Zu beachten sind noch die Anmerkungen zu 12, 8. 32 und 9, 6 ('Er schränkt [durch *ἐπὶ τῆς γῆς*] den Satz, dass auch ein Mensch Sünden vergeben könne, so ein, dass jemand

wohl auf Erden Sünden zu vergeben, das ist, von der gegenwärtigen zeitlichen Strafe (!) freizusprechen und loszumachen die Erlaubnis und Macht haben könnte; und damit sie auch dagegen nichts einwenden mögten, so heilte er den Gichtbrüchigen auf der Stelle').

Selbstverständlich ist es ein arger Missgriff, wenn nun die Stellen, die deutlich apokalyptischen Sinn haben und sich an Dan. 7, 13 anlehnen, ebenfalls in diese Erklärung einbezogen werden. Es klingt beinahe lächerlich, wenn wir lesen: Matth. 24, 27 'Wie ein im Osten entstandener Blitz gleich nach Westen hinfährt, so wird es sich auch mit der Erscheinung von Jemanden verhalten', v. 30 'dann wird sich eine Erscheinung von Jemanden in der Luft offenbaren', oder gar 26, 64 'In der Folge wird man von euch zur Rechten des Allmächtigen sitzend . . . erblickt werden'.

Das Verdienst, den hier vernachlässigten Unterschied hervorgehoben und damit zugleich die richtige Erklärung für die ständige Übersetzung des schlichten barnasch durch das feierliche *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* gegeben zu haben, gebührt dem ebenfalls schon erwähnten Heidelberger Professor Paulus[1]. Freilich geht es bei seiner Darlegung nicht ohne die bei ihm unvermeidliche Trivialität ab. Recht naiv ist die Meinung, dass Jesus jedesmal, wo er 'Menschensohn' sagt, auf sich selbst gedeutet habe, abgesehen davon, dass er dann 'dieser Mensch' hätte sagen müssen. Dann aber fährt er fort: *Υἱὸς ἀνθρώπου* ist ohne allen Nachdruck 'Mensch' überhaupt Ez. 2, 1. [Hierbei ist nicht beachtet, dass meist ein Gegensatz wie Gott, Thiere, ein anderer den Gebrauch von ברנש, גבר hervorruft. Auch Ez. 2, 1 u. ö. ist doch die menschliche Schwachheit Gott gegenüber gemeint.] Der Morgenländer vermeidet das Ich und nennt daher sich selbst gern in der dritten Person. . . .

[1] H. E. Paulus, Philologisch-kritischer u. histor. Commentar über das N. T.², I. 1812. S. 470 u. ö.



Den Verehrern des Messias aber wurde, was bei ihm nur angenommene Redensart gewesen sein mag [— eine gut rationalistische Geschmacklosigkeit — es handelt sich doch um eine wirkliche Feinheit der Sprache Jesu], bald . . . wichtiger und bedeutungsvoller. Man dachte an Dan. 7, 13, wo der Messias sich der Gottheit als Menschensohn nähert. Jesus selbst deutet diese Stelle auf sich nach Matth. 26, 64. . . . Weil man sich nun erinnerte, dass Jesus sich so häufig 'der (dieser) Mensch' genannt hatte, so fanden darin manche gleichsam als ein willkommenes Paradoxon jene alte Erwartung: der hohe Messias-Geist [von Dan. 7, 13] und doch ein Menschgewordener angedeutet; vergl. Act. 7, 56'.

Vortrefflich ist der Hinweis auf einen ganz parallelen Vorgang im Judentum. Ps. 80, 18 wird die Bitte Israels:

v. 4. 8 Gott stelle uns wieder her und lass uns dein Angesicht leuchten, dass uns geholfen werde

wieder aufgenommen durch den Wunsch:

v. 18 Deine Hand sei über dem Manne (אִישׁ; Tg. גבר) deiner Rechten,
Über dem Menschensohn (בֶּן־אָדָם; Tg. ברנש), den du dir gekräftigt hast.

Hier ist zunächst wieder der Parallelismus von גבר, איש und בן־אדם, ברנש zu konstatieren; dann das Eintreten dieser Ausdrücke für 'wir' aus dem Grunde, weil das redende Subjekt sich selbst irgendwie charakterisieren will. Paulus macht aber darauf aufmerksam, dass dies 'Mann' und 'Menschensohn' im Targum [ed. Lagarde v. 17] erklärt werde: der König Messias; da haben wir also dieselbe Veränderung der ursprünglichen Meinung im Sinne der Christologie wie bei den synoptischen Turgemanas oder Dolmetschern.

Paulus Ansicht bedeutet insofern einen Rückschritt, als die Deutung auf den Menschen überhaupt, wie sie z. B. Mark. 2, 28 angebracht ist, fallen gelassen wird. Auch steckt er z. T. noch in dem Fehler Boltens, da er nur an einer Stelle, allerdings der entscheidenden, Matth. 26, 64

die apokalyptische Bedeutung von Menschensohn ursprünglich sein lässt. (So Matth. 10, 23 'ich, der zugegenstehende Mensch'.)

In dieser Hinsicht that nun Fr. Aug. Fritzsche einen entscheidenden Schritt, indem er eine Reihe von Stellen wie Matth. 10, 23 in einer späteren Zeit, da man den Titel 'Menschensohn' für Jesus geprägt hatte, entstanden sein lässt und ihnen also apokalyptische Bedeutung zuspricht. Im übrigen schliesst er sich durchaus der Meinung des venerabilis Paulus an.

Der erste der genannten Mängel blieb vorderhand bestehen. Denn schon war der ganzen so lebensfähigen Gedankenentwicklung das Grab bereitet. Der letzte Vertreter dieser Anschauung Fritzsche wurde im Meyer'schen Kommentar unter einer ganzen Anzahl anderer Urheber falscher Auslegungen angeführt und abgelehnt: der Menschensohn der Daniel'schen Weissagungen behauptete fortan unbestritten das Feld; die Ansicht des beliebten Kommentars war zugleich die, die von den meisten Dogmatikern und in einer Reihe von Monographien vertreten wurde und bis heute vertreten wird; und unsere ganze Darlegung hat ja auch gezeigt, dass in der That ohne die Beziehung auf Dan. 7, 13 nicht auszukommen ist. Was nun diese Beziehung in jenen Stellen besagen will, wodurch sie überhaupt veranlasst ist, darüber ist an anderem Ort zu handeln; ich möchte hier nur bitten, jenen älteren Anwälten meiner oben ausgesprochenen Ansicht das Gehör zu schenken, das sie wohl in Anspruch nehmen dürfen (vergl. das oben S. 13 angeführte Urteil Brian Waltons über H. Grotius) und wenigstens die im Text angeführten Stellen vom Bann der hergebrachten Deutung zu befreien.

Der Gang der neueren Entwicklung ist oben S. 92 kurz angegeben.

C.

Der Syrus Hierosolymitanus und der christlich-palästinensische Dialekt.

(Zu Seite 59.)

Das Evangeliarium Hierosolymitanum befindet sich in der Vatikanischen Bibliothek (Syriac. No. XIX, früher XI, anfangs Arab. XXXIII); die ersten Mitteilungen über ihn machten Steph. Euodius und Jos. Sim. Assemani (Bibl. vatic. codd. mss. catalogus I, 2, p. 70—103); genauer untersucht hat ihn der Däne J. G. Chr. Adler, der zuerst in J. D. Michaelis Orientalische und exegetische Bibliothek XIX, S. 126—131 (1782), dann ausführlich in selbständigen Schriften darüber berichtet hat (zuletzt in Novi Testamenti verss. syr. simplex, philoxen. et hierosolym. Kopenhagen 1789, p. 135—201). Schon damals wurden seine Angaben fleissig benützt, unter anderen auch von Bolten.

Die erste Ausgabe veranstaltete der Graf Fr. Miniscalchi Erizzo († 1876), Verona 1861; den syrischen Text schrieb der Maronit Schahwān. Die luxuriöse Ausstattung kann die Mängel dieser Ausgabe nicht verdecken: die kritische Einleitung, die sprachlichen Angaben, das Lexikon sind unzureichend; der ursprüngliche Text und die späteren Zusätze sind nicht unterschieden; unbequem ist die Anordnung der Perikopen nach der Reihenfolge im Codex.

Eine musterhafte Ausgabe hat Lagarde besorgt. Im Jahre 1877 hat er den Codex abgeschrieben, den er dann dreimal (1890—1891) mit seiner Abschrift verglich. Erschienen ist sie in Bibliothecae Syriacae a Paulo de Lagarde collectae quae ad philologiam sacram pertinent, Göttingen 1892. Der Druck dieser auf vier Bände angelegten Bibliothek war beim Tode Lagarde's (22. Dec. 1891) bis zur Vollendung des Hierosolymitanus gediehen; vorher stehen Fragmenta veteris testamenti graeci. Das Werk, das nunmehr nicht fortgesetzt wurde, gab nach den

Angaben des Verfassers Ad. Rahlfs heraus, der schon bei der Revision der Druckbogen behilflich war. Die Ausgabe ist in jakobitischer Schrift gedruckt; bei dem Hieros. sind die vorhandenen Stücke nach der Reihenfolge im N. T. geordnet. In den Anmerkungen ist von jeder Kleinigkeit, namentlich von den diakritischen Punkten genau angegeben, ob sie später oder früher geschrieben sind; Dicke und Höhe der Punkte, der geringste Verdacht eines Ausfalls oder eine Lücke ist bemerkt.

Über das Alter und die Herkunft der Handschrift hat nach Adler Nöldeke in dem gleich zu nennenden Aufsatz (S. 520 ff.) gehandelt; ausführlicher ist die Frage besprochen von Th. Zahn in den Forschungen zur Geschichte des n.t. Kanons I, 1881, S. 329—350 (vergl. dazu Lagarde, Mitteilungen I, S. 111—120). Ausserdem kommen in betracht die Ansetzungen einiger Textkritiker wie Tregelles (p. 287), Scrivener, Introd. 1874, p. 291 f., Westcott und Hort, The new testament in the original greek. Introduction 1882, p. 85. 157 und Wildeboer.

Der sprachliche Charakter der Übersetzung ist ausführlieh und sachkundig besprochen von Th. Nöldeke in ZDMG. XXII (1868), 443—527. Ein 'Idioticon des christlich-palästinensischen Aramäisch' hat Fr. Schwally 1893 veröffentlicht, in dem er alle diejenigen Worte und Wortbildungen zusammenstellte, in denen die Sprache des Hierosol. von der edessenischen abweicht. Die griechischen und lateinischen Lehnwörter sind gesondert behandelt. Besondere Sorgfalt ist auf die Wiedergabe des Vokalismus verwandt. Leider kann man trotz dieses trefflichen Hilfsmittels noch immer nicht wissen, welche Worte in dem Dialekt des Hieros. vorkommen, da eben alles gemeinsyrische hier nicht erwähnt ist.

Die 'Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch' von Dalman hat auf den christlich-palästinensischen Dialekt die gebührende Rücksicht genommen und überall die parallelen Formen dieser Sprache verglichen. Besondere

Dienste hat diese Vergleichung insofern gethan, als D. mit ihrer Hilfe die palästinensische Spracheigentümlichkeit und Vokalisation von der babylonischen sicherer scheiden konnte.

Unterdessen sind weitere Funde hinzugekommen, die ebenso in Rücksicht auf die Sprache, wie auf die Bibel aus der jenes Lektionar genommen ist, zur Aufhellung dienen können. Der Holländer J. P. Land fand 1858 im Britischen Museum zu London 34 Blätter mit Evangelienfragmenten und Psalmen, die in der Sprache unseres Lektionar geschrieben sind. Ferner durfte er die syrischen Funde, die Tischendorf nach Petersburg gebracht hatte, dort einsehen; es waren auch Fragmente des A. T. in christlich-palästinensischer Sprache darunter (aus Deut. cap. 6. 7. 13. Hiob. 21, 1—9). Sämtliche Fragmente sind erschienen in Lands Anecdota T. IV, Leyden 1875, p. 103—224 (Prolegomn. und Glossar p. 177—233). Ferner hat J. Rendel Harris zwei auf dem Sinai gefundene Blätter herausgegeben, die Fragmente des Galaterbriefs enthalten (Gal. 2, 3—5. 12—14. 3, 17. 18. 24—28). Da das betreffende Buch in Deutschland schwer zugänglich ist (Biblical Fragments from Mount Sinai, London 1890), so hat Schwally diese arg verstümmelten Fragmente in seinem Idiotikon abgedruckt. Endlich sind 1891 in die Bodleiana zu Oxford fünf Blätter gekommen, die aus Egypten stammen und unter Mischnatexten syrische Fragmente des A. T. enthalten. (Herausgegeben von Gwilliam: Anecdota Oxon. Sem. Ser. I, V. 1893)[1].

Von all diesen Fragmenten ist nur der Hieros. datiert; er ist geschrieben im August 1341 aer. Sel. = 1031 n. Chr. In den Beischriften, die in arabischer Sprache (aber syrischer Schrift) abgefasst sind, finden sich noch weitere Angaben, die uns über die Zeit und Gegend unseres Dialekts Aufschluss geben könnten. Die Handschrift gehörte

---

[1] Diese Angaben über neuere Funde sind sämtlich aus Schwally Idiotikon S. VI ff. und Tischendorf, Nov. Test. graece III ed. Gregory S. 827 s. entlehnt.

dem Eliaskloster zu Kaukab (?); sie war das Geschenk ihres Schreibers, des Abtes Elia al ʿAbūdi. Ein ʿAbud liegt vier Meilen nördlich von Jerusalem in Judäa; aber Abud kann auch eine Familie sein. Geschrieben hat sie Elia als Mönch im Kloster Abbā Musā in Antiochien, nicht in dem bekannten, sondern einem unbedeutenderen Orte; nach Zahn S. 332 handelt es sich um Antiochia am Chrysoroas, das alte Gerasa im Ostjordanland. Ein Kokabo in Batanäa, also ebenfalls im Ostjordanland, erwähnt Epiphanius als Sitz häretischer Judenchristen (Zahn, S. 333 ff.).

Als das Lektionar geschrieben wurde, war die Sprache längst keine lebende mehr; das zeigen die arabischen Beischriften, die übrigens selbst wieder Abschriften sein werden; das Syrische ist den Schreibern noch bekannter, als die Sprache, die sie schreiben; sie mengen Syriasmen und syrische Glossen in den Text; die Schlussperikope ist aus der Peschito abgeschrieben: offenbar hatte der Schreiber das ganze Evangelium nicht mehr in seiner Sprache. Aber als Kirchensprache muss natürlich der Dialekt noch im 11. Jahrhundert in Gebrauch gewesen sein. Lebend war aber die Sprache noch nach Chrysostomus, dessen Homilien übersetzt wurden. Das geistige Leben ihrer Träger war rege genug, um grosse Teile des Alten (nach LXX) und des Neuen Testaments sich anzueignen. Denn wenn auch die Fragmente aus dem Britischen Museum wiederum nur aus einem Evangeliar stammen, so gehören doch die Petersburger Fragmente und die Sinaifunde einer zusammenhängenden Handschrift an.

Die Sprache charakterisiert sich als gut aramäisch durch den vokalischen Anfang der 1. P. sing. Imperf., durch den Übergang von ă in e oder ĭ, als ursprünglich jüdisch durch die Spuren des Hebräischen und der Bibelsprache im besonderen. Der Zusammenhang mit dem Hebräischen veranlasst Nöldeke das Leben der Sprache möglichst weit heraufzusetzen. Dass man für ʿSoldatenʾ ʿRömerʾ sagt (wie heute in Livland ʿRussenʾ), deutet auf

ein Leben der Sprache in der Zeit weströmischer Herrschaft. Wegen der Bewahrung der Gutturale tritt N. für judäischen Ursprung ein; ich glaube aber, dass man die Nachgiebigkeit den Gutturalen gegenüber im Norden Palästinas überschätzt. Zahn will den Westen ausschliessen, weil man dort sich die griechische Bibel mündlich ins Aramäische übertragen liess (cf. S. 19 f.) und also keine Übersetzung hatte. Die zahlreichen griechischen Worte, unter denen auch viele Partikeln sind, hat der Dialekt teils mit dem Syrischen, teils mit der rabbinischen und aramäischen Sprache gemein; manches ist auch aus dem griechischen Original übernommen; im ganzen ist der griechische Einschlag (im Wortschatz, nicht in der Satzbildung) sehr stark: es ist eben eine Sprache, die vom Übersetzen aus dem Griechischen ihren geistigen Inhalt gewonnen hat.

Die Schrift ist eine Nachahmung der christlichen Estrangeloschrift, mit deren Wahl man einen energischen Gegensatz gegen das Judentum mit seiner Quadratschrift bekundete. Für das den Aramäern fremde P erfand man das umgekehrte ܦ.

Für das Alter der Übersetzung kommt noch in betracht, dass sie die solennen biblisch-kirchlichen Ausdrücke möglichst getreu wiederzugeben versucht und also auch eine Verbindung wie bar d'barnasch wagt, dass sie dem Namen Jesu den Titel מרא Herr beisetzt, und dass sie die biblischen Namen den griechischen Formen nachbildet יכוס, יוחניס, כימון, תומס.

Die Textgestalt, die der Hieros. vertritt, zeigt Spuren des altsyrischen Typus, entfernt sich aber durchaus von dem späteren gemeinsyrischen Text, woraus man sieht, dass die Gegend, wo dieser Dialekt herrschte, die weitere Entwicklung der syrischen Kirche nicht mitgemacht hat. Im übrigen steht die Textform durchaus unter der Herrschaft des alexandrinischen Textes; doch sind so ziemlich alle Typen irgendwie in seinen Lesarten vertreten. Dieser Zustand erklärt sich am besten so, dass man annimmt, dass

man bei der Übersetzung eines griechischen ausgeglichenen Textes eine ältere syrische Übersetzung zu rate gezogen hat.

Wie uns Anna de Lagarde mitgeteilt hat, war die Bearbeitung des Hierosol. die letzte Lebensfreude ihres Gatten. Er sprach ihr gegenüber seine Überzeugung dahin aus, dass der Dialekt dieser Übersetzung derjenige sei, den Jesus selbst gesprochen. Das ist gewiss cum grano salis zu verstehen: Lagarde wird den Unterschied der Jahrhunderte und des Orts wohl ermessen haben. Allerdings steht der christlich-palästinensische Dialekt von all den Sprachen, in die das Evangelium übersetzt ist, der Sprache Jesu am nächsten. Will man aber den Hieros. zur Herstellung der Worte Jesu benutzen, so muss man alle Elemente der Kirchensprache, alle Einflüsse des griechischen Originals, die zahlreichen *καὶ γάρ*, *πάντως*, *ὅλως*, *μέν*, *δέ*, *οὖν*, die gräzisierten Namen, sowie jene Schwerfälligkeit, die jeder damaligen Übersetzung anklebt, entfernen und wenn es uns gelungen sein wird, die Aussprache mehr noch als bisher festzustellen, dann mögen wir hier wohl einen späteren Nachhall der Klänge vernehmen, deren Inhalt längst unsere wahre geistige Muttersprache geworden ist.

D.

Miscellen.

Zu S. 61: Weitere Belege für die geringe Kenntnis des Griechischen im aramäischen Sprachgebiet.

Immer noch ist man geneigt, in den sogenannten hellenisierten Gegenden eine allgemeine Verbreitung der griechischen Sprache anzunehmen, während, wie oben gezeigt wurde, das Landvolk in der Umgegend und selbst die Masse der Einwohnerschaft der Städte, die sich äusserlich

ein griechisches Gepräge zu geben wissen, die alte einheimische Sprache gebrauchte und das Griechische noch nicht einmal immer verstand. Das wird gut illustriert durch eine Stelle aus der Vita des Bischofs Porphyrius von Gaza († 419)[1], in der sich die Verhältnisse in Palästina wiederspielen, wie sie etwa im 4. und 5. Jahrhundert bestanden. Als man nämlich darüber im Unklaren war, wie man mit dem Marneion, einer Stätte unmenschlicher Greuel, verfahren sollte, habe ein Kind von sieben Jahren *τῇ Σύρων φωνῇ* im Namen Christi Anweisung gegeben, dass und wie man den Tempel verbrennen solle. Befragt, wie es dazu komme, und mit der Rute bedroht, fing es an *τῇ Ἑλληνικῇ διαλέκτῳ* den Befehl Christi zu wiederholen. Der Bischof fragt nun die Mutter, ob denn das Kind etwa griechisch könne: *ἡ δὲ διαβεβαιοῦτο μηδὲ αὐτὴν μηδὲ τὸ αὐτῆς τέκνον εἰδέναι Ἑλληνιστί.* Als dann der Bischof der Mutter etwas Geld in die Hand drücken will, ruft der Knabe wieder *τῇ Συριακῇ γλώσσῃ*: 'Mutter, nimms nicht' (p. 54, 9 ss. [66 ss.]).

Interessant sind auch die syrischen Namen, die in dieser Vita mehrfach vorkommen, wie *Βαρωχᾶς* p. 14, 14 (14) = ברוכא, *Σαμψών* p. 24, 2 (25) = שמשון, *Αἰλίας* (*Αἰλία?*) p. 26, 9 (28) איל j. Gitt. 45c. = אליועיני Gott hat mich hervorgebracht (Dalm. 143) oder אילי 'Hindin'?, *Μαιουμᾶς* p. 49, 5 (57) der Hafen von Gaza: מיומא; so auch in Ascalon (Relandi Palästina p. 791, 884), *ἀλδίωμα* p. 65, 16 (79) (wohl kaum mit *ἀλδήμιος* Etymol. M. 85, 20 [דמיות Götterbild] zusammenzustellen) Hügel im Osten von Gaza, *Σάμψυχος* p. 76, 2 (95) spätgriech. 'Majoran', syr. סמסכון

[1] Marci Diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazenis. Die sodales societatis philologae Bonnenses haben eine neue Ausgabe dieser Vita veranstaltet, die Franz Bücheler im April 1895 als Jubiläumsgabe überreicht ist und demnächst erscheinen wird. Die Kenntnis dieser Ausgabe verdanke ich Herrn Dr. Fr. Brinkmann, der mich auch auf die obigen beiden Stellen aufmerksam gemacht hat. Ich citiere nach dieser neuen Ausgabe (Seite und Zeile), füge aber die Paragraphenzahl der älteren Ausgabe von M. Haupt in Klammern hinzu.

'Vergissmeinnicht' Lagarde Ges. Abh. 64, 33, *Σαλαφθά, ὃ ἑρμηνεύεται Ἑλληνιστὶ Εἰρήνη* p. 78, 16 (98) [*Σαλαμφθά?*] = שלמתא; vergl. *Βηθραμφθά* Eus. Onom., *Μαναρίς* (*-ίδα*) *τὴν διερμήνευομένην κατὰ μὲν τὴν Ἑλληνίδα γλῶσσαν φωτεινήν* p. 81, 6 (102) = מנהרי; *Αἰνείας* ist die Gräcisierung von Namen wie חיננא, אניינייא von חננה *Ἀνανίας* 'Gottesgnade' (Dalm. 143); das oben erwähnte *Μαρνεῖον* ist der Tempel des Marna, des Baals von Gaza *Ζεὺς κρητογενής* p. 53, 3 (64), *τῶν ὄμβρων* p. 17, 14 (19) = מרנא 'unser Herr'; wir haben hier eine weitere Parallele zu *μαρὰν ἀθᾶ*.

Wie wenig selbstverständlich es für einen Bewohner Jerusalems war, dass die Apostel eine andere Sprache als ihre galiläische Muttersprache konnten' und zugleich, dass auch die Gebildeten dort das *καλῶς λέγειν* mit vieler Mühe lernen mussten, sieht man aus einer Stelle in den Katechesen Kyrillus von Jerusalem, in der er das Sprachwunder preist (Catech. XVII, 16, Migne T. 33, p. 98 (272): *Γαλιλαῖος ὁ Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ἢ ἐπέρσιζεν ἢ ἐμήδιζεν* (sprach persisch oder medisch beim Pfingstfest). *Ἰωάννης καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι πᾶσαν γλῶσσαν ἐλάλουν τοῖς ἀπὸ τῶν ἔθνων. Ποῖος τοσοῦτος διδάσκαλος εὑρίσκεται διδάσκων ἀθρόως ἃ μὴ μεμαθήκασιν; Τοσούτοις ἔτεσιν διὰ γραμματικῆς καὶ διὰ τεχνῶν μανθάνουσι μόνον Ἑλληνιστὶ καλῶς λαλεῖν καὶ οὐδὲ πάντες λαλοῦσιν ὁμοίως· ἀλλ' ὁ ῥήτωρ μὲν ἴσως κατορθοῖ λαλεῖν καλῶς, ὁ γραμματικὸς δὲ ἐνίοτε οὐ καλῶς. Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον πολλὰς γλώσσας, ὥσπερ ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ ἐκεῖνοι οὐκ οἴδασιν.*

Zu S. 89: Matth. 11, 12 im Aramäischen.

Nachträglich glaube ich auch eine befriedigende Erklärung für das *ἁρπάζουσιν αὐτήν* geben zu können. Ein aramäisches Verbum, das dem *ἁρπάζειν* entspricht, wäre חמכ (Baba kama 62a; Gen. 6, 11 Jer. II וגוזלין חומסין). Davon würde die Form יחמסונה zu bilden sein. Nun existiert für das Verb חסן 'stark sein', das wir schon im ersten Glied verwendeten, im Syrischen eine Pamel-Form,

eine Bildung mit eingesetztem מ, die sich gerade bei חסן besonders häufig findet. Diese Form ist einmal auch ins (babylonische) Aramäisch eingedrungen Ketub. 17a חמיכין. Das Pamel bedeutet eine gesteigerte Aktivität: חמכן ist firmum fecit, *καρτερεῖν*, besonders aber auch manum firmam fecit, prehendere wie hebr. החזיק. Es kann nun leicht ein ursprüngliches יחמסנונה in יחמכונה versprochen worden sein.

Vielleicht kann man auch die im Text vorgeschlagene Änderung des חסיניא in חכידיא vermeiden, wenn man dem Verbum finitum einen verstärkenden Infinitivus absolutus vorsetzt: מחמכן יחמסנונה, so dass das Matthäuswort lautete:

מיומין דיוחנן מלכותא דשמיא התחסן ומחמכן יחמסנונה

Seit Johannes Tagen wird das Himmelreich in Besitz genommen; ja, mit fester Hand erfassen sie es (als sicheren Besitz). Freilich haben wir dabei einen doppelten Syriasmus angenommen. Für die Verbindung אחסין מלכותא 'das Reich in Besitz nehmen' vergleiche man noch Gen. 49, 24 Onk. und Esth. 4, 14 את מטיא למיחסן מלכותא.

Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, dass zur Zeit Jesu schon der Ausdruck Reich Gottes so verstanden worden ist, dass die Frommen zur Herrschaft im Sinn und Namen Gottes gelangen, die bisher unterdrückt waren (cf. Matth. 5, 3. 10. Luk. 6, 20. 22. 12, 32. Dan. 7, 18). Trotz der massenhaften Literatur, die über diesen Gegenstand neuerdings erschienen ist, fehlt gerade diese Erkenntnis noch an vielen Stellen; ausgesprochen ist sie am deutlichsten von Köstlin. Der Ausdruck 'Himmelreich' ist weder davon abzuleiten, dass שמים auch für 'Gott' gebraucht würde (Schürer), noch dass das zukünftige Reich Gottes in den Himmel verlegt würde, — denn es soll ja gerade vom Himmel auf die Erde kommen (Matth. 6, 10) — sondern will sagen, dass Gott 'seinen Thron im Himmel hat, und von da aus sein Reich über alles herrscht (Ps. 103, 19)'. Dieses göttliche und himmlische Regiment soll dereinst 'dem Menschen', d. h. den Heiligen des Höchsten übergeben werden (Dan. 7, 13. 14. 18); denn ihrer ist das Himmel-

reich. Nichts anderes will der 'Menschensohn' bei Daniel besagen, als dass Gottes Regiment einst von Menschen ausgeübt werden wird, dem Manne seiner Rechten, dem Menschensohn, den er sich gekräftigt hat — das ist nach Ps. 80, 18 (vergl. den ganzen Zusammenhang) das Volk Israel. Der Messias ist dabei im Judentum nicht wesentlich; Gott gedenkt seines Gesalbten David, so oft er Israel hilft (wofür das ganze Psalmenbuch Zeugnis ablegt; vergl. z. B. Ps. 132) und das Volk zur Herrschaft bringt; wo der Messias ist, gilt er nur als primus inter pares; er weiss, dass sie alle Söhne ihres Gottes sind (Ps. Sal. 17, 30).

Den Beweis für alle diese Aufstellungen, die mir durch die ganze bisher geführte Diskussion nur immer gewisser geworden sind, so wenig ich sie noch anderweit ausgesprochen finde, denke ich in dem angekündigten Buche mit aller Gründlichkeit zu geben und namentlich auch zu zeigen, wie sich der Reichgottesgedanke in Israel gebildet, und welche eigentümliche Umbildung er im Christentum, besonders auch bei den griechisch redenden und denkenden Heidenchristen gewonnen hat, bis er bei Augustin in die civitas Dei übergeht.

Zu S. 91: Gedächtnismahl und Ritus.

Mit einer solchen Weihung von Brod und Wein zu heilskräftigen Erinnerungszeichen ist natürlich kein 'Ritus' eingesetzt. Denn das was den Ritus ausmacht, ist eine bestimmte Reihenfolge und Ordnung von Gebräuchen und Worten. Allerdings sind hier zwei bestimmte Dinge Brod und Wein zum zikaron erhoben, aber diese doch auch darum, weil sie zusammen die einfache Mahlzeit des gemeinen Mannes, also der Apostel bilden. Auf das Mahl und zwar auf das Mahl, insofern es ein Gedächtniszeichen ist, kommt es an: den Jüngern, die es begehen, tritt dabei dreierlei ins Gedächtnis, wird ihnen damit zugleich gegenwärtig und gegenständlich: das letzte Mahl, das der Herr mit ihnen voll opferfreudiger Liebe beging,

die stete Liebesgemeinschaft, die er eben damals ihnen in Brod und Wein versinnbildlichte und versiegelte, das zukünftige Mahl in göttlicher Herrlichkeit und sichtbarer Gemeinschaft mit ihm, das er ihnen damals in Aussicht stellte. Wer da weiss was ein Ritus ist, hätte niemals etwas anderes aus E. Grafe's Worten[2] herauslesen sollen; und welcher Missbrauch ist mit ihnen getrieben worden!

Zu S. 99: Menschensohn und Jungfraunsohn in der Kirche.

Auch die Weise, wie das Dogma von der wunderbaren Geburt mit der Bezeichnung Jesu als 'Menschensohn' ausgeglichen wurde, hat ihre interessante Geschichte, von der hier nur einige Züge erwähnt seien. Angedeutet ist schon das Eintreten von bar d'barnasch, wodurch der 'Mannessohn' (syr.: bar d'gabra, aeth.: walda be'esi Hen. 69, 29) angedeutet wurde; an seine Stelle trat der Weibessohn (walda be'esit Hen. 62, 5), ein Ausdruck, der übrigens zunächst in der Sprache des N. T. (Matth. 11, 11. Gal. 4, 4), wie speziell im Äthiopischen (wo ein gewöhnlicher Ausdruck für Mensch 'Sohn Evas' oder 'Sohn des Geschlechts der Mutter der Lebendigen' ist) nichts anderes als 'Mensch' besagen soll. Übrigens hatte sich schon Justin dem Juden Tryphon gegenüber zu verantworten, wie Titel und Dogma mit einander harmonierten[2]. Noch ist nicht wie bei Späteren Maria selbst *ὁ ἄνθρωπος*, aber sie bildet die Vermittlung, durch die Jesus einen *ἄνθρωπος* zum Ahnen hat, sei es David, Jakob, Isaak oder Abraham; *καὶ γὰρ πατέρας τῶν γεννομένων ταῖς θυγατράσιν αὐτῶν τέκνων τοὺς τῶν θελειῶν γεννήτορας ἐπιστάμεθα.*

Dass aber diese Frage den Gläubigen auch später noch Schwierigkeiten machte und den Gegnern willkom-

---

[1] Zeitschrift f. Theologie u. Kirche, herausgeg. von Gottschick V, 2. 1895 S. 137.

[2] Dialogus c. Tryphone 100; Corp. Apologetarum ed. Otto 1847, p. 340.

menen Anlass zu Angriffen auf das Dogma gab, sehen wir aus der beunruhigten Frage[1]. *Ἐπειδὴ συνεχῶς ὁ κύριος υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καὶ οὐ τῆς ἀνθρώπου ἑαυτὸν ὀνομάζει καὶ διὰ τοῦτο πειρῶνται οἱ ἄπιστοι δεικνύναι ὡς ἐκ γαμικῆς συναφείας ὁ δεσποτικὸς γέγονε τόκος, ... τίσιν οὖν λόγοις χρησάμενοι τὴν τοιαύτην λοιδορίαν μάτην λεγομένην ἐλέγξομεν.*

Die Wiederlegung geschieht 1) durch Hinweis auf das *ὡς ἐνομίζετο* Luk. 3, 23 und auf 'all die anderen Stellen, die klärlich die wunderbare Geburt bezeugen', 2) durch Betonung des *τοῦ*; wäre er der Sohn 'irgend eines Menschen' so würde *τινός* stehen, 3) durch den Vergleich mit der Bezeichnung Josephs als Sohn Elis, da er doch nur durch Leviratsehe dessen Sohn geworden sei. Charakteristisch ist, dass in diesem Zusammenhang von der Bezeichnung 'Menschensohn' als einer *ἀσαφοῦς τε καὶ ἐλλιποῦς φωνῆς* geredet ist.

Auch hier ist also die Lösung die, dass Jesus rechtlich und religionsgeschichtlich, aber nicht physisch 'Sohn des Menschen' heisse; später hat man unter *τοῦ ἀνθρώπου* einfach die Maria verstanden, so Euthymius Zigabenus[2]; dem entspricht im späteren Mittelalter die Übersetzung sûn der maid, die sich im Tepler Codex, wie in den drei ersten Bibeldrucken[3] findet (im N. T.; im A. T. hat man natürlich auch Dan. 7, 13 und ebenso in der n.t. Parallele Matth. 26, 64 etc. Menschensohn stehen gelassen): diese Übersetzung geht auf eine ältere Tradition zurück, die H. Haupt

---

[1] Quaest. et. respons. ad orthodoxos. Quaestio 66; C. Ap. III, p. 90.

[2] Ad Matth. 8, 20. Migne T. 129, p. 293 *Ἄνθρωπον δὲ νῦν λέγει τὴν μητέρα αὐτοῦ. Ἄνθρωπος γὰρ λέγεται οὐχ ὁ ἀνὴρ μόνον ἀλλὰ καὶ ἡ γυνή.*

[3] I. Mentel, II. (1466) Eggesteyn, III. Pflanzmann; vergl. W. Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des M. A. 1889 S. 35 ff. Von der IV. Bibel (Zainer) ab hört dieser Gebrauch auf. Ich konnte diese Bibeln auf der Fürstlich Stolberg'schen Bibliothek zu Wernigerode einsehen.

und L. Keller in Münster als spezifisch waldensisch haben in Anspruch nehmen wollen[1] und in der That von Gilly und Herzog bei den Waldensern nachgewiesen ist ('filh de la vergene')[2].

Bei solchem Schwanken des Urteils bewahrheitet sich einigermassen das im übrigen ziemlich leichtfertige Wort Salmasius: Omnis discordia theologorum oritur ex ignorantia grammaticae, obwohl man gerade hier deutlich genug die Einwirkung der dogmatischen Überzeugung auf die Worterklärung beobachten kann.

Richtiger schliessen wir unsere Untersuchungen mit dem Votum des alten Salomon Glassius († 1656):

Πόρισμα ex hoc et praecedente Canone deductum hoc sit, quod ad legitimam N. T. interpretationem omnino linguae non solum Graecae verum etiam Hebraicae et Syriacae cognitio requiratur; alias adulterinus et pravus sensus saepe pro vero auditoribus obtruditur[3].

---

[1] H. Haupt, Der waldens. Ursprung d. Codex Teplensis 1886; L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien 1885 S. 256 ff. Die Waldenser und d. vorluth. d. Bibelübersetzung 1886. Vergl. die Gegenschriften von Jostes und Rachel und Walther a. a. O. S. 56.

[2] Gilly, the Romaunt version of the gospel according to S. John 1848; Herzog, Die romanischen Waldenser S. 100. Bemerkenswert ist auch die Klage des Abtes Alexander von Jumège († 1209) über die Schwierigkeit, den simplicioribus fratribus Gallico sermone das 'filius hominis' zu erklären, da es wohl sachlich, aber nicht sprachlich mit filius virginis identisch sei.

[3] Philologia Sacra C. I, tract. IV. sext. II. cann. III. IV.

Nachtrag.

Im ersten Heft der 'Theologischen Studien und Kritiken', Jahrgang 1896[1] hat Nestle seine in der 'Christlichen Welt' veröffentlichten Ausführungen über die Hypothese von F. Blass auch der wissenschaftlichen Welt vorgelegt und mit ausführlichen gelehrten Nachweisen versehen.

Für *ἐβαρύνατε* (Act. 3, 14 D) = כברתם wird ausser Hiob 35, 16 noch Hiob 15, 10 citiert, wo doch nur das Adjektiv כביר steht. Als weiteres Beispiel wird hinzugefügt Luc. 12, 1 D *πολλῶν δὲ ὄχλων συνπεριεχόντων κύκλῳ* statt *ἐπισυναχθεισῶν τῶν μυριάδων τῶν ὄχλων*: es liegt nahe, an eine Verwechslung von רְבָבוֹת und רַבִּים, רַבּוֹת zu denken; damit wäre der übertreibende Ausdruck *μυριάδες* beseitigt und die Lesart von D als ursprünglich nachgewiesen.

Aber ebensogut wie wir, kann D die *μυριάδες* als auffallend empfunden und durch *πολλῶν* ersetzt haben. D (oder d) hat sich hier die gleiche Freiheit erlaubt, wie Syr. Sin. und Cur., die einfach übersetzen: 'וכד כנש עלוהי כנשא סגיאא als sich versammelte zu ihm eine grosse Volksversammlung'. Hiervon könnte multis autem turbis adstantium (ad = עלוהי) geradezu Übersetzung sein, das circa käme auf Rechnung der veranschaulichenden Art von d.

Halten wir uns übrigens ans Aramäische, das doch am nächsten liegt, so heisst Myriaden ריבוון, רבוון oder femin. ריבוותא, *πολλοὶ ὄχλοι* aber ist in der Regel אוכלוסין סגיין (אוכלוס = *ὄχλος*); so auch Hierosol. (z. B. Matth. 4, 25).

---

[1] Einige Beobachtungen zum Codex Bezä. A. a. O. S. 102 ff.

In einem Nachtrag (S. 106ff.) erwidert Nestle auf den Angriff, den Wrede in der 'Christlichen Welt' gegen ihn erhoben. Er will die Gleichung חברים = *ἐθνικοί*, 'die doch selbst evident ist', durch ein weiteres Beispiel belegen, vielleicht durch deren zwei. Das erste beweiskräftigere soll das vielumstrittene חבר der Makkabäermünzen bieten, das in der That im 1. Makkabäerbuch mit *ἔθνος* wiedergegeben wird (12, 3. 15, 2; vergl. Schürer a. a. O. I, 212). Nun ist aber doch von *ἔθνος*, das Volk Israël, zu *ἐθνικός*, das das Gegenteil, nämlich Heiden (Gal. 2, 14; in der Profangräcität 'ausländisch'), bezeichnet, noch ein weiter Weg. Es müsste erst der Beweis geliefert werden, dass *ἐθνικός* auch den bedeuten kann, der zu einer 'Genossenschaft' gehört. Dazu kommen die oben geltend gemachten exegetischen und zeitgeschichtlichen Bedenken.

Das zweite Beispiel führt über das Lukaskonzept hinaus zu einer Lesart, die D für Marc. 3, 21 bietet. Wie nun? Soll denn D und seine Genossen, It. goth. auch ein Konzept des Markus benutzt haben? Und wenn, was gewiss Nestles Meinung ist, hier nur eine bessere Textüberlieferung vorläge, würde die gleiche Annahme nicht auch bei Lukas ausreichen?

Marc. 3, 21 *καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν.*

D *καὶ ὅτε ἤκουσαν περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεις καὶ οἱ λοιποί, ἐξῆλθον κρατησαισαι αὐτόν.*

d et cum audissent de eo scribae et ceteri exierunt tenere eum. (Ähnlich Ulf. a c e.)

Hier ist doch ganz deutlich, dass nicht für *οἱ παρ' αὐτοῦ*: *οἱ λοιποί* eingetreten ist; vielmehr ist das Äquivalent dafür *περὶ αὐτοῦ* de eo und *οἱ λοιποί* sind ebensogut auf Veranlassung von D hier eingetreten, wie die Schriftgelehrten, die aus dem folgenden Vers stammen; man sieht auch ganz klar warum; die ursprüngliche Beziehung auf die Verwandten Jesu, die durch v. 31 dringend empfohlen ist, sollte eben weggeschafft werden, weil sie anstössig erschien. Nestle gibt dann (S. 109, A. 1) auch zu, dass die überflüssigen *γραμματεῖς* seine Hypothese verdächtig machen, und erklärt es für möglich, dass *οἱ λοιποί*

aus dem Gegensatz zu *οἱ ἀπὸ Ἱερολύμων καταβάντες* entstanden sind. Und so gewinnen wir hier weder etwas für den Wert von D, noch für ein vorgriechisches Evangelium noch für die Verwandten Jesu, wohl aber eine Probe, wie leicht sich die *γραμματεῖς* und die *λοιποί* dort einschleichen, wohin sie nicht gehören. So kann es auch nichts nützen, wenn der Wunsch von Nestle erfüllt wird, dass eine Stelle für die Gleichung *μετά τινος* = -הב nachgewiesen werde, wie ich sie oben S. 133 (Dan. 2, 13. 18 LXX) angeführt habe.

Sehr gerne möchte ich mit Nestle zusammen die 'Gassenkehrersarbeit' — ich würde sie nicht so nennen — ausrichten, die syrischen Übersetzungen für den Text des N. T. zu verwerten, zumal da ich selbst dabei am meisten lernen würde; aber den Rat, den er uns jungen Theologen gibt, in seinen Wegen zu wandeln, kann ich nur mit starkem Vorbehalt befolgen!

Ein weiteres Beispiel soll uns um so williger machen, von Lagarde und ihm zu lernen: leider muss uns gerade seine hierauf bezügliche Ausführung besonders zur Vorsicht ermahnen.

Luc. 22, 52 *στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ*. D *τοὺς στρατηγοὺς τοῦ λαοῦ*. Hier soll *λαοῦ* für *ναοῦ* verschrieben sein; *ἱεροῦ* kann dann nur eine an Stelle von *ναοῦ* (oder *λαοῦ*) gesetzte Korrektur sein.

Aber warum kann es nicht umgekehrt sein? Man weiss doch, dass Lukas in beiden Büchern für den jüdischen Tempel immer nur *ἱερόν* (etwa 30 mal) schreibt; *ναός* kann nämlich auch ein heidnischer Tempel sein (Act. 17, 24. 19, 24); so steht es einmal im Plural da, wo auch der jüdische Tempel mit andern gemeint ist (Act. 7, 48); in der Vorgeschichte, die einen besonderen Sprachcharakter hat, ist vorsichtigerweise *ναὸς τοῦ Κυρίου* gebraucht (Luc. 1, 9), so dass nachher *ναός* 21. 22 klar genug bestimmt ist. Und doch muss *ἱερόν*, das nach dem Sprachgebrauch des Verfassers hier allein gestanden haben kann, Korrektur für *ναοῦ* sein? Es ist doch so leicht zu verstehen, dass den Späteren ein *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* nicht so geläufig sein konnte, wie ein *στρατηγὸς τοῦ λαοῦ*, zumal da v. 47 der *ὄχλος* ankommt, an dessen Spitze diese *στρατηγοί* stehen konnten (cf. Luc. 23, 13)[1].

---

[1] Über die Differenz Matth. 27, 4. Marc. 15, 23 hat N. im Ev. Kirchenbl. f. Württ. 1895, 16 gehandelt. Hierüber anderswo.

Beachtenswert sind dagegen die Bemerkungen, die N. im zweiten Heft derselben Zeitschrift[1] mitteilt. D kommt hierbei nur einmal nebenbei in betracht:

Matth.[2] 8, 30 *μακρὰν ἀπ' αὐτῶν* (It. Hieron. non longe); Marc. 5, 11 *πρὸς τῷ ὄρει*; Luc. 8, 32 *ἐν τῷ ὄρει*.

Syr. לְטֻורָא : לְטוּרָא.

Cf. Jes. 29, 13 für *πόρρω ἀπ' ἐμοῦ* syr. לטוירא. Im Aramäischen (wo von ferne מן רחיק) kann man das nicht nachmachen. Der Übersetzer, der für das erste Evangelium vorgearbeitet hat, scheint also ein ans Syrische gewohnter Grieche zu sein (vergl. o. S. 157 f.). Jedenfalls muss man auch an solche Fragen denken, wenn man hier vorankommen will; die Ruhe, mit der N. bald hebräische, bald syrische Äquivalente vorschlägt, ist mir nicht gegeben.

Marc. 5, 10 *ἔξω τῆς χώρας*. Luc. 8, 31 *εἰς τὸν ἄβυσσον ἀπελθεῖν*.

Aram. תְּחוּמָא Grenze: תְּהוֹמָא Abgrund.

Die Sache liegt aber doch nicht so ganz 'einfach'; wo bleibt das *ἔξω* und das *ἀπελθεῖν*? Vielleicht ist ein Wechsel zwischen 'לְמִבְרָא לְ hinaus aus' und 'לְמֵיבַר לְ auszustossen in (den Abgrund)' anzunehmen.

Marc. 11, 4 *ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου*. Marc. 11, 1, WH ⸀*εἰς Βηθφαγὴ καὶ*⸀ *Βηθανίαν*; om. D Orig. [Matth. 21, 1 *εἰς Βηθφαγή*, Luc. 19, 29 *εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν*].

Ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου ist Übersetzung für *Βηθφαγή* (BA = פלשת אורחתא bivium).

Die wirkliche Bedeutung von ביתפגי ist 'Ort unreifer Feigen' (Dalm. S. 152). Die von den Syrern gebotene Deutung bivium kann man ebenso im Aramäischen als Volksetymologie zulassen (פגע aram. 'zusammentreffen, begegnen'), zumal wenn man an die ungenaue Aussprache der Gutturale in Galiläa denkt. Auch בית für Stätte, also hier 'Stelle des Zusammentreffens' wäre im Aramäischen wohl möglich, aber nicht der (syrische) Gebrauch von בית an Stelle einer Präposition.

---

[1] Zwei Varianten in der Gadarener-Geschichte. A. a. O. S. 323 ff.

[2] Nestle wendet hier zum erstenmal seine neue Weise zu citieren (durch griechische Buchstaben) an.

Register.

A. Verzeichnis der Autoren,

soweit ihre Aufstellungen Gegenstand der geschichtlichen Darstellung oder der Diskussion geworden sind.

B. Griechisches Register.

1. Griechische Wörter, für die ein aramäisches Äquivalent vorgeschlagen wurde.

2. Aramäische Wörter in griechischer Wiedergabe.

C. Verzeichnis neutestamentlicher Stellen.

Im 1. Register, das eine bequeme Übersicht über alle versuchte Rückübersetzungen bieten soll, sind die Parallelstellen jedesmal da beigeordnet, wo im N. T. zuerst das Logion vorkommt. Hat die Parallele eigenartige Gestalt, so ist sie in Klammern gesetzt; ist sie besprochen, so findet man sie an ihrem Orte noch einmal.

Das 4. Register bietet zwar auch alle Parallelstellen, auch die nicht im Buche genannten; hier sind sie jedoch der Stelle beigeschrieben, die im Buche benutzt wurde (nach der Zweiquellentheorie). Das 2. dient der Polemik mit Nestle, das 3. ist vielleicht manchem genehm, der die Wiedergabe wichtiger Stellen bei den Syrern nicht selbst nachzuschlagen Gelegenheit hat.

1. Verzeichnis der Stellen, die durch Rückgang aufs Aramäische erklärt sind.

2. Besprochene Stellen aus dem Codex Bezae D d
(cf. S. 127 ff.)

3. Aus syrischen Versionen sind über folgende Stellen Angaben gemacht:

[P = Peschito (cf. S. 10); Cur = Syrus Sinaiticus ed. Cureton 1858; SS = Syr(us) Sin(aiticus) ed. Agnes S. Lewis 1894 (cf. S. 33. 122); Sp = Syrus posterior (Philox: Harkl. Übersetzung ed. White 1778 ff.); Hs = Hierosolymitanus ed. Lagarde 1892 (cf. S. 93[1]. 95[2]. 151 f.)].

4. Verzeichnis der übrigen neutestamentlichen Stellen.

*) Die mit einem Stern bezeichneten Stellen beziehen sich auf den 'Menschensohn'.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.